Mary C. Karasch

A vida dos escravos no Rio de Janeiro

1808 • 1850

Companhia Das Letras

MARY C. KARASCH

A vida dos escravos no Rio de Janeiro (1808-1850)

Tradução

Pedro Maia Soares

1ª reimpressão

COMPANHIA DAS LETRAS

Título original
Slave life in Rio de Janeiro (1808-1850)

Capa
Ettore Bottini
sobre *Aqueduto da Carioca*, 1828,
aquarela sobre papel de Löwenstern

Índice remissivo
Maria Claudia Carvalho Mattos

Preparação
Cássio de Arantes Leite

Revisão
Beatriz de Freitas Moreira
Ana Maria Barbosa
Carmem S. da Costa

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Karasch, Mary C., 1943-
A vida dos escravos no Rio de Janeiro (1808-1850) / Mary C. Karasch ; tradução Pedro Maia Soares. — São Paulo : Companhia das Letras, 2000.

Título original: Slave life in Rio de Janeiro (1808-1850).
Bibliografia.
ISBN 85-359-0028-4

1. Escravidão — Rio de Janeiro (Estado) — História — Século 19 2. Escravos — Rio de Janeiro (Estado) — História — Século 19 3. Rio de Janeiro (Estado) — Condições sociais — Século 19 I. Título.

00-2467 CDD-305.567098153

Índice para catálogo sistemático:
1. Rio de Janeiro : Estado : Escravos : Condições sociais : Sociologia 305.567098153

[2000]
Todos os direitos desta edição reservados à
EDITORA SCHWARCZ LTDA.
Rua Bandeira Paulista 702 cj. 32
04532-002 — São Paulo — SP
Telefone (11) 3846-0801
Fax (11) 3846-0814
www.companhiadasletras.com.br

Para meus pais
Robert J. e Catherine E. Karasch
em gratidão

Sumário

Prefácio à edição brasileira

Há trinta anos, em maio de 1970, eu estava escrevendo a primeira versão de minha tese de doutorado, que terminei finalmente em 1972. Não a publiquei de imediato, porém, porque precisei de muito mais tempo de pesquisa e revisão, até ser editada em 1987, com o título *Slave life in Rio de Janeiro, 1808-1850*. A pesquisa e a redação deste livro ocorreram principalmente entre 1968 e 1983, quando terminei a leitura de muitos relatos essenciais de viajantes na Biblioteca do Congresso. Desse modo, *A vida dos escravos* foi um produto dos estudos e debates intelectuais e históricos de fins dos anos 60 até começos da década de 1980, mas o produto final não poderia ter sido escrito sem as experiências culturais que tive ao morar em Brasília durante dezoito meses, enquanto lecionava na Universidade de Brasília, graças a uma bolsa da Fulbright. Viajar pelo interior do Brasil e ver tradições religiosas e culturais do século XIX, sobre as quais eu apenas lera, permitiu-me escrever os capítulos que tratam da religião e da cultura dos escravos.

Tive a felicidade de morar e lecionar no Brasil, bem como viajar pela maioria de seus estados, nos últimos trinta anos. Minha pesquisa atual concentra-se na história social e demográfica dos atuais estados de Goiás e Tocantins, no final do período colonial, 1780-1835, mas não esqueci a simpatia do povo do Rio de Janeiro, para onde volto sempre que possível.

Uma vez que este projeto exigiu tantos anos e tantas experiências culturais diferentes, fico feliz por *A vida dos escravos* estar agora à disposição do público de língua portuguesa, especialmente os estudantes. No Brasil, este livro tem, em larga medida, circulado de mão em mão em fotocópias. Espero que esta edição em português sirva para estimular as pesquisas sobre a história da vida e da cultura dos escravos.

O fato de sair em português tantos anos depois da primeira edição em inglês (1987) faz com que não espelhe com acuidade os estudos recentes sobre a escravidão no Brasil. Para uma amostra dessas pesquisas, remeto o leitor a três bibliografias: Luiz Cláudio Barcelos, Olívia Maria Gomes da Cunha e Tereza Cristina Nascimento Araújo, *Escravidão e relações raciais no Brasil: Cadastro da produção intelectual (1970-1990)* (Rio de Janeiro, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 1991); Stuart B. Schwartz, *Slaves, peasants, and rebels: reconsidering Brazilian slavery* (Urbana e Chicago, University of Illinois Press, 1992), que examina a produção histórica sobre a escravidão que surgiu com as comemorações do centenário da abolição, em 1988; e minha bibliografia anexa ao trabalho "Slavery in Brazil: recent trends in scholarship since 1988", que faz um levantamento das pesquisas sobre escravidão até 2000. Tendo em vista que essa bibliografia será publicada com os trabalhos apresentados na conferência "Brazil 500 Years", realizada no Dartmouth College (14-15 de abril, 2000), não farei mais comentários sobre as tendências dos estudos nem discutirei a bibliografia. Em vez disso, gostaria de observar aqui que meu levantamento sobre os livros publicados desde 1988 revela que a grande maioria foi escrita por brasileiros, que estão utilizando agora as fontes de arquivos. Quando iniciei minha pesquisa sobre *A vida dos escravos*, no final da década de 1960, estudantes de pós-graduação estrangeiros, como eu, e homens grisalhos que pesquisavam a história de suas famílias pareciam ser as únicas pessoas a trabalhar em arquivos. Quando contei aos brasileiros que estava pesquisando sobre a escravidão no Rio de Janeiro, disseram-me que não encontraria nada, pois todos os documentos haviam sido queimados na época da abolição. Mesmo depois de trabalhar durante anos nos extensos registros da escravidão no Rio e ter manuseado pessoalmente os documentos, os brasileiros insistiam que meu projeto era impossível. Trinta anos depois, tudo isso mudou e a maioria dos que pesquisam em arquivos são jovens brasileiros que estão documentando muitos tópicos, inclusive a escravidão no Brasil.

Ao escrever um livro, mesmo uma obra tão grande quanto *A vida dos escravos*, há sempre algo que fica de fora; eu gostaria de chamar a atenção do leitor

para alguns itens que desejaria ter incluído. Pesquisei durante muitos anos e jamais localizei o original do censo de 1849. Thomas Holloway descobriu esse original em registros da polícia que eu não havia visto. Um belo retrato da escrava Rita adorna agora a edição em brochura de *More than chattel: black women and slavery in the Americas*, editado por David Barry Gaspar e Darlene Clark Hine, publicado pela Indiana University Press em 1996. O original desse retrato de uma escrava do Rio está na Biblioteca Nacional da Austrália. Carlos Eugênio Líbano Soares, que descobriu muitos registros policiais desconhecidos de mim e Holloway, documentou com detalhes a capoeira na cidade do Rio no século XIX, inclusive sua cultura de cores e costumes, tais como escalar torres de igrejas e tocar os sinos. Seus dois livros sobre a capoeira no Rio são *A negregada instituição: os capoeiras no Rio de Janeiro* (1994) e *Capoeira escrava* (1999).

Duas novas teses acrescentaram novos conhecimentos sobre a vida religiosa dos escravos: "Identidade étnica, religiosidade e escravidão: os 'pretos minas' no Rio de Janeiro (século XVIII)", de Mariza de Carvalho Soares (tese de doutorado, Universidade Federal Fluminense, 1997), e James H. Sweet, "Recreating Africa: race, religion, and sexuality in the African-Portuguese world, 1441-1770" (dissertação de Ph. D., The City University of New York, 1999). Com respeito ao tema da resistência dos escravos, temos não somente as ricas informações sobre capoeira documentadas por Carlos Eugênio Líbano Soares, como também os estudos sobre quilombos de Flávio Santos Gomes, que publicou *Histórias de quilombolas: mocambos e comunidade de senzalas no Rio de Janeiro — século XIX* (Rio de Janeiro, Arquivo Nacional, 1995), e a coletânea de artigos que editou com João José Reis, *Liberdade por um fio: histórias dos quilombos no Brasil* (São Paulo, Companhia das Letras, 1996).

Entre outros estudos publicados sobre a escravidão e/ou a vida e a cultura dos escravos na cidade do Rio de Janeiro encontram-se: Leila Mezan Algranti, *O feitor ausente: estudos sobre a escravidão urbana no Rio de Janeiro, 1808-1822* (Petrópolis, Vozes, 1988); Marilene Rosa Nogueira da Silva, *Negro na rua: a nova face da escravidão* (São Paulo, Hucitec, 1988); e Paulo César Azevedo e Maurício Lissovsky, eds., *Escravos brasileiros do século XIX na fotografia de Christiano Jr.* (São Paulo, Ex Libris, 1988), que traz fotografias de escravos do Rio de Janeiro. Ver também José Roberto Góes, *O cativeiro imperfeito: um estudo sobre a escravidão no Rio de Janeiro da primeira metade do século XIX* (Vitória, Lineart, 1993); Manolo Florentino e José Roberto Góes, *A paz das senzalas: famílias escravas e tráfico atlântico (Rio de Janeiro, c. 1790-c. 1850)* (Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1997); Silvia Hunold Lara,

Campos da violência: escravos e senhores na capitania do Rio de Janeiro, 1750-1808 (Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1988); e *Escravidão: ofícios e liberdade*, ed. Jorge Prata de Sousa (Rio de Janeiro, APERJ, 1998).

A grande lacuna nos estudos sobre escravidão, seja no Rio ou em outros lugares do Brasil, continua ocorrendo na coleta de histórias orais dos descendentes de escravos. Os historiadores estão recuperando agora a voz do escravo via testemunhos escritos, especialmente nos registros dos tribunais, como Sidney Chalhoub, *Visões da liberdade* (São Paulo, Companhia das Letras, 1990), mas conheço poucos testemunhos publicados. O desafio para a nova geração de pesquisadores é registrar as lembranças dos filhos e netos de escravos antes que morram. Espero que esta edição em português de meu livro estimule esse tipo de pesquisa e gere trabalhos baseados em documentos gravados.

Outra fonte importante, que está agora mais aberta aos estudiosos do que quando fiz minhas pesquisas, é o Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro, que reuniu e preservou os registros de batismo, casamento e óbito de escravos das paróquias do Rio de Janeiro. O estudo sistemático desses registros paroquiais deverão fornecer informações importantes sobre a família escrava, bem como etnia e mortalidade escrava, mantendo historiadores ocupados durante gerações. O arquivo da Cúria possui também muitos outros tipos de documentos sobre escravos, como os das irmandades, inclusive a da Nossa Senhora do Rosário.

Por fim, gostaria de concluir com a observação de que fui aconselhada muitas vezes a dividir este longo livro em dois; porém, decidi não fazê-lo, porque acredito que não se pode compreender a religião, a cultura e a resistência dos escravos sem entender também o sistema de escravidão a que tiveram que se adaptar e/ou resistir — ou as condições de vida e de trabalho que provocaram a morte de tantos deles. Dessa forma, a escravidão, a vida e cultura dos escravos devem ser examinadas juntas, para se poder apreciar plenamente a coragem e a força daqueles que suportaram e construíram uma vida para eles mesmos em meio à escravidão, ou resistiram fugindo, revoltando-se, entrando para maltas de capoeiras, formando quilombos ou cometendo suicídio, na crença de que seus espíritos voltariam para a África. Eles também deram formas à vida e à cultura escrava que seus senhores jamais previram. Os leitores em língua portuguesa são bem-vindos para compreender um pouco da história de ser um africano novo na cidade do Rio de Janeiro na primeira metade do século XIX.

Rochester, Michigan
12 de maio de 2000

Agradecimentos

Enquanto este livro se desenvolvia ao longo dos anos, muitos estudiosos e amigos auxiliaram-me nos vários estágios de sua produção. No estágio da dissertação, gostaria de agradecer especialmente ao meu orientador, Thomas E. Skidmore, aos leitores John L. Phelan e Peter H. Smith, e a Jan M. Vansina, que me ajudou a decifrar e localizar os grupos étnicos e nomes de lugares listados no apêndice A. Minha pesquisa inicial no Rio de Janeiro foi facilitada por Robert E. Conrad, Rebecca Bergstresser, Robert White e minha irmã, Jean Karasch Hall. Desde então, beneficiei-me da ajuda dos africanistas Joseph C. Miller e Monica Schuler e dos estudiosos africanos Tomé N. Mbuia-João, de Moçambique, e Kazadi Wa Mukuna, da Smithsonian. Sou profundamente agradecida a Maria José Santos por me apresentar às religiões afro-brasileiras e conseguir entrevistas com médiuns do Rio de Janeiro, e a Yeda A. Pessoa de Castro, pelos materiais comparativos de Salvador, Bahia. Meu interesse pela epidemiologia histórica foi estimulado por um curso com Philip D. Curtin, na Universidade de Wisconsin, e facilitado por David L. Chandler, Donald B. Cooper, Myrtle Thierry Palmer e Kenneth F. Kiple, que me auxiliaram na identificação das doenças. Sobre o tema da alforria, agradeço a James P. Kiernan por uma cópia de sua tese e a Emília Viotti da Costa, Arnold Kessler, Herbert S. Klein, Franklin W. Knight e Stuart B. Schwartz pelos comentários e críticas de meu trabalho inicial sobre alforria no

Rio. Por fim, gostaria de agradecer aos leitores do manuscrito: George Reid Andrews, Arthur C. Aufderheide, MD, Robert E. Conrad, Joseph C. Miller, Colin A. Palmer, James D. Riley e A. J. R. Russell-Wood.

Devido à natureza dispersa da documentação sobre escravos, devo a muitas pessoas agradecimentos pela adição de uma ou mais fontes: Roderick J. Barman, Rudolph W. Bauss, Mircea Buescu, Janet Crist, Alexander Marchant, Joseph C. Miller, Nancy P. Naro, Rollie E. Poppino, Vera Blinn Reber, Robert W. Slenes, Joseph E. Sweigart, J. Michael Turner, Katherine Vaughan e os alfarrabistas do Rio de Janeiro.

Em particular, gostaria de expressar minha gratidão para com os diretores e funcionários das muitas bibliotecas e arquivos que consultei aqui e no Brasil. Sua assistência foi essencial para a localização de novas fontes sobre escravos. Nos Estados Unidos, gostaria de agradecer aos que me ajudaram na Biblioteca Memorial da Universidade de Wisconsin; na Biblioteca da Universidade de Oakland, especialmente o Departamento de Empréstimos entre Bibliotecas; na Biblioteca Memorial Mullen e na Biblioteca Oliveira Lima da Universidade Católica da América; na Biblioteca da Universidade de Michigan em Ann Arbor; e na Biblioteca do Congresso, Washington, DC. As ilustrações deste texto são da Sala de Livros Raros da Biblioteca do Congresso. No Rio de Janeiro e em Petrópolis, não poderia ter localizado fontes manuscritas e livros raros sem a ajuda dos funcionários do Arquivo da Santa Casa da Misericórdia, do Arquivo do Museu Imperial, em Petrópolis, do Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro (antiga Divisão do Patrimônio Histórico e Artístico do Estado da Guanabara), do Arquivo Histórico do Itamarati, do Arquivo Nacional, da Biblioteca Estadual (Guanabara), da Biblioteca Nacional, do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e do Real Gabinete Português de Leitura.

O apoio financeiro para este livro veio da Organização dos Estados Americanos, para a pesquisa da tese, em 1968-1969; da Fundação Ford, para a preparação da tese, 1970; do Fundo de Pesquisas da Universidade de Oakland, para pesquisas adicionais, em 1972 e 1973, e custos de fotocópias, em 1985; da Comissão Fulbright, para uma bolsa de pesquisa e ensino na Universidade de Brasília, 1977-1978; uma pequena bolsa veio da Universidade Católica da América para despesas de digitação; e da Faculdade de Artes e Ciências da Universidade de Oakland, para digitação e assistência editorial. Gostaria de agradecer especialmente às minhas assistentes editoriais, Anne Lalas e Deborah A. Szobel. Os digitadores e estudantes que trabalharam no manuscrito foram Rita Edwards, Clara Fernandez, Valerie Karras, Judy I. Langdon, Lorri Parris, Claire E. Smith, Ray Smith, Patricia A. Tucker e Margareth Wilson. Meu principal assistente de pesquisa e tradutor dos relatos de viagem alemães foi Michael Burrows. Traduções adicionais foram feitas por Christine Elmen e Susan Piotrowski. Richard A. Mazzara verificou muitas traduções do português para o inglês. Os mapas foram desenhados por Jamilah/Tina Humphrey.

Sou profundamente grata a todos aqueles cujo estímulo ao longo dos anos ajudaram-me a montar este estudo complexo, mas gostaria especialmente de agradecer a meus colegas do departamento de história da Universidade de Oakland, que apoiaram minha pesquisa e escrita desde 1970.

Rochester, Michigan
Fevereiro de 1985

Introdução

A beleza natural da cidade do Rio de Janeiro fascinava os estrangeiros do século XIX que ali paravam em suas viagens pelo mundo. Enquanto seus navios ancoravam ao largo da baía de Guanabara, eles admiravam as casas caiadas de telhas vermelhas à sombra das montanhas recobertas pela floresta tropical. Uma nota destoante, no entanto, era a visão que os visitantes tinham de um navio negreiro que também adentrava o porto, com sua carga humana. Essa cena portuária prenunciava o que esses turistas do século XIX veriam ao desembarcar, mas outros, desprevenidos, ficavam surpresos diante da natureza da população. Do momento em que eram levados de bote à praia até chegarem a uma casa particular ou hotel, eram cercados por escravos negros com rostos cheios de cicatrizes, dentes limados e roupas de estilo africano. Em especial no calor do meio-dia, quando os brancos desertavam das ruas, os estrangeiros sentiam com freqüência que não tinham desembarcado na capital do Brasil, mas na África.

Na primeira metade do século XIX, o testemunho dos viajantes revela que o Rio era único não só por sua beleza natural, mas também por sua grande população africana escrava. Os dois elementos eram inseparáveis da atmosfera e da vitalidade da cidade; contudo, o que os historiadores e estudiosos do passado têm escolhido para lembrar sobre o Rio é sua beleza perdida, agora transformada em arranha-céus de vidro e avenidas congestionadas de carros. Exceto por

um capítulo de Vivaldo Coaracy e referências de passagem em outras histórias do Rio de Janeiro, os historiadores da cidade ignoraram em larga medida seus escravos africanos.[1] Na verdade, a maioria das histórias urbanas do Rio cria a impressão de que se tratava de uma cidade luso-brasileira de rostos brancos e cultura européia; mas não era, como revela qualquer leitura cuidadosa da literatura dos viajantes.

Essa disparidade nas fontes talvez se deva a diferenças de atitude. Os donos de escravos cariocas e seus descendentes escolheram escrever sobre o que os interessava na primeira metade do século XIX: a fuga emocionante da corte portuguesa para o Rio, em 1808; o movimento pela independência e a declaração de Pedro I em 1822; o estabelecimento do Primeiro Império, sob d. Pedro I, que governou de 1822 até sua volta para Portugal, em 1831; os anos turbulentos da Regência, quando brasileiros governaram em nome de seu filho Pedro II; e a consolidação do poder nas mãos do jovem imperador na década de 1840, que conduziria à estabilidade política do Segundo Império, que duraria até 1889.[2] Os acontecimentos dramáticos da formação nacional do Brasil atraíram os autores da elite do período e os historiadores políticos que desde então escreveram sobre o tema, embora no conjunto o início do século XIX seja um dos períodos mais negligenciados da historiografia brasileira.

Por esses motivos, as fontes da elite raramente detalharam informações sobre a vida e a cultura dos escravos. Na verdade, pode-se ler coluna após coluna dos jornais da época e nem perceber que havia escravidão na cidade, exceto quando continham debates sobre a abolição do tráfico de escravos, ou traziam anúncios de compra e venda de escravos, ou noticiavam um crime sensacional envolvendo um cativo. Até mesmo os jornais abolicionistas da década de 1840 dificilmente forneciam detalhes específicos e úteis sobre os escravos. Os jornais do período aceitavam, em geral, a instituição da escravidão e não a questionavam nem buscavam reformá-la detalhando casos de tratamento de escravos.

Outras fontes da elite, tais como debates parlamentares, tratados políticos, correspondências, diários e outras também se preocupavam raramente com escravos. De início, tentei localizar todas as fontes desse tipo que tratassem da escravidão na cidade e logo descobri que a busca proporcionava apenas pedacinhos ocasionais de informação. Esse é um dos motivos por que muitos estudiosos brasileiros que conhecem as fontes da elite acreditam que pouca documentação sobre escravos no Brasil tenha sobrevivido. O dr. Roderick J. Barman, que leu

amplamente os escritos públicos e privados da elite brasileira do Império, encontrou apenas materiais escassos sobre escravos e escravidão no Rio de Janeiro. A ausência deve ser explicada em parte, acredita ele, por "uma convenção tácita dos círculos de elite que, a não ser que o tópico surgisse por força, nem a escravidão enquanto instituição, nem os escravos enquanto grupo eram considerados apropriados para discussão pública ou social".[3] Qualquer que fosse a causa, material impresso do tipo que sobreviveu no Sul norte-americano ainda está por ser encontrado pelo dr. Barman ou por mim.

Por outro lado, os estrangeiros que chegavam ao Rio no século XIX não viam os escravos como um tema insignificante ou impróprio para publicação. Eles não pertenciam a uma sociedade escravista altamente estratificada e não compartilhavam das mesmas atitudes sobre o que não debater em letra de fôrma. Ademais, muitos vinham com o objetivo expresso de detalhar "os horrores da escravidão brasileira", a fim de vender seus livros aos simpatizantes abolicionistas na Inglaterra, na França ou na América do Norte. Outros ainda acompanhavam expedições científicas enviadas para investigar, classificar e descrever a flora e a fauna do Brasil tropical. Aplicavam então os mesmos princípios de observação científica aos costumes dos senhores de escravos e seus cativos africanos, que eram tão interessantes para eles quanto os pássaros tropicais. As expedições científicas empregavam também artistas habilidosos para capturar em pinturas, desenhos e litografias publicadas os costumes e trajes do povo do Brasil. A descoberta e a descrição do Brasil "exótico, tropical" no início do século XIX levaram assim os estrangeiros a procurar escravos e informações sobre escravidão, a tal ponto que os senhores de escravos ficavam "insultados" porque eles não inquiriam sobre a "boa" sociedade. Ao contrário das fontes brasileiras do mesmo período, a literatura de viajantes anterior a 1850 é uma fonte valiosa e excepcional sobre a escravidão na cidade. Nenhuma outra sociedade escravista das Américas tem tantos registros de impressões de visitantes estrangeiros sobre a escravidão local.

A bibliografia no final deste estudo é uma lista selecionada dos escritos dos principais viajantes utilizados como fontes para este livro. Foi inicialmente compilada da valiosa *Bibliografia do Rio de Janeiro de viajantes e autores estrangeiros — 1531-1900*, de Paulo Berger, publicada no Rio em 1964. Embora o título sugira que se limita ao Rio, as reproduções das páginas de rosto das várias edições servem também como guia de viajantes que visitaram outras partes do Brasil. Sua

utilidade para o estudo da escravidão brasileira, no entanto, está limitada àquelas cidades e regiões portuárias que eram visitadas com mais freqüência por estrangeiros no século XIX.[4]

Embora seja uma fonte essencial, a literatura dos viajantes tem também as suas limitações e deve ser usada com cautela. Cada turista que passava pelo Rio trazia capacidades muito diferentes de observação, descrição e análise, dependendo de seu *background* social, educação, ocupação e duração da estadia na cidade. Poucos eram capazes de evitar críticas etnocêntricas ou preconceitos de cor, ao mesmo tempo em que a maioria era incapaz de penetrar no verdadeiro significado do que descrevia ou pintava. As melhores fontes para este estudo foram aqueles que viveram na cidade por mais de dois anos, como o inglês John Luccock e o francês Jean-Baptiste Debret; porém, os visitantes ligeiros ocasionais que registraram com acuidade o que observaram pessoalmente proporcionam amiúde provas que faltavam.

Acima de tudo, a cidade do Rio tem o mais rico registro pictórico existente da escravidão na América Latina do século XIX, uma vez que os estrangeiros também pintaram, desenharam e até fotografaram os escravos da cidade. O artista mais preciso de todos é o incomparável Jean-Baptiste Debret, que, ao contrário da maioria dos artistas europeus da época, pintou retratos reconhecíveis de africanos sem imagens estereotipadas, registrando com acuidade os detalhes exatos de seus trajes africanos, instrumentos musicais e costumes. Enquanto cada desenho ou pintura dele constitui um documento histórico em si mesmo, suas explicações detalhadas de cada imagem incluem valiosas informações etnográficas e históricas. Este livro deve muito à riqueza de observação desse francês que trabalhou e pintou no Rio durante muitos anos.[5]

Embora a literatura dos viajantes sobre o Rio fosse do conhecimento dos historiadores desde o século XIX e tanto os estudiosos brasileiros como os norte-americanos a tivessem usado em seus estudos sobre a escravidão, ainda em 1978 os brasileiros acreditavam que não podiam estudar a escravidão no país porque todas as fontes tinham sido destruídas. Em 1890, o abolicionista Rui Barbosa dera a famosa ordem para queimar os papéis, livros e documentos relacionados à escravidão no Ministério do Tesouro. Embora o motivo oficial fosse evitar que os antigos senhores de escravos tentassem restabelecer controle legal sobre seus ex-escravos após a abolição de 1888, o fogo acabou destruindo uma documentação inestimável, como os registros tributários.[6] Um segundo fogo, dessa vez acidental, na década de 1960, queimou a coleção de manuscritos de posse da irmandade negra de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito.[7] Foram esses eventos que levaram os cariocas a crer que não podiam escrever a história da escravidão em sua cidade, ou do Brasil como um todo. Além disso, eles tendem a considerar que Salvador é a cidade onde a cultura africana sobreviveu no Brasil, e assim não procuraram fontes sobre escravos em sua própria cidade.

Iniciei a pesquisa deste livro em parte porque era estrangeira e não compartilhava dessas atitudes cariocas. Meu treinamento de estudante de pós-graduação em história africana com Jan M. Vansina, Philip D. Curtin e outros professores da Universidade de Wisconsin ensinara-me como escrever a história de um povo que se acredita não ter história própria, e como localizar e usar relatos de viagem, tradições orais e fontes escritas da elite a fim de escrever uma história não elitista. Assim, quando fui pela primeira vez ao Rio, em 1968, temia não conseguir localizar qualquer manuscrito devido à queima de 1890. Naquela altura, a pesquisa anterior sobre a abolição de Robert E. Conrad e seus conselhos pessoais foram tranqüilizadores, e o fato de eu ter localizado alguns dos documentos mais importantes do período da abolição do tráfico, 1830-1850, deve-se a sua orientação.

O projeto inicial do livro evoluiu de minha tese de mestrado sobre o tráfico angolano-brasileiro de escravos, de um trabalho sobre mobilidade dos escravos no Rio de Janeiro preparado para um seminário sobre escravidão comparada dirigido por Philip D. Curtin e Thomas E. Skidmore e, por fim, de minha tese de doutorado sobre a vida dos escravos no Rio de Janeiro.[8] A tese de mestrado levara-me a questionar as interpretações tradicionais brasileiras da origem dos escravos cariocas, enquanto o trabalho de doutorado familiarizou-me com relatos de viagem, jornais e outra documentação espalhada por diversas fontes. Minha insatisfação, porém, com a falta de fontes manuscritas para muitas de minhas generalizações sobre o tratamento dos escravos, sua cultura e sua alforria levou-me a realizar pesquisas adicionais no Rio. Dois verões a mais na cidade, em 1972 e 1973, conduziram-me finalmente ao tipo de fontes manuscritas que eu procurara enquanto estudante de pós-graduação: os registros notariais com alforrias anteriores a 1830; correspondência da polícia com os ministros da Justiça sobre o controle da população escrava; os registros de enterros da Santa Casa da Misericórdia; petições de escravos aos imperadores sobre tratamento cruel; e casos jurídicos e testamentários. Embora certos tipos de documentos, como as peti-

ções de escravos aos imperadores, possam não existir em outras cidades brasileiras, muitos registros notariais, já estudados em Salvador e Parati, ainda estão por ser plenamente pesquisados no resto do Brasil.[9] Até mesmo escravos das fazendas aparecem nos registros notariais urbanos, porque os proprietários rurais registravam a transferência de direitos de propriedade e as alforrias em cidades e vilas como Rio, Salvador e Parati.

A correspondência dos ministros da Justiça com os chefes de polícia e governadores em todo o império é obrigatória para os estudiosos que pesquisam o tema do controle dos escravos e sua resistência, bem como muitos outros aspectos da história social e da escravidão. Os chefes de polícia do Rio no início do século XIX eram responsáveis por uma diversidade incomum de assuntos urbanos e faziam relatórios sobre todos os aspectos da vida urbana, freqüentemente com muitos detalhes. Uma vez que deviam responder ao ministro da Justiça, sua correspondência registra informações valiosas sobre a vida dos escravos na cidade.

Uma das fontes mais ricas para este livro foram os registros de enterro de escravos da Santa Casa da Misericórdia. Embora possam ser exclusivos do Rio, suspeito que outras santas casas do Brasil também mantinham registros de óbitos dos escravos que enterravam. Uma busca cuidadosa nos arquivos das irmandades em outras cidades pode oferecer informações semelhantes, embora possivelmente não tão completas, sobre as causas das mortes dos escravos (apêndice B). Somente o aprofundamento da pesquisa em outras cidades portuárias brasileiras poderia esclarecer se os escravos do Rio tinham taxas de mortalidade invulgarmente altas para os escravos urbanos do Brasil.

Uma fonte adicional surgiu em 1977-1978, quando retornei ao Brasil com uma bolsa Fulbright para dar aulas na Universidade de Brasília. Uma vez que eu só conseguira localizar umas poucas descrições escritas das religiões afro-cariocas no século XIX, tentei então trabalhar voltando no tempo, enquanto estava de férias no Rio, entrevistando médiuns e freqüentando centros de umbanda e candomblé, numa tentativa de compreender as religiões afro-brasileiras contemporâneas. Infelizmente, nunca fiz contato com alguém que pudesse avançar no passado para antes de 1910. Suspeito que gente assim ainda vive; espero que outros pesquisadores consigam entrevistá-las antes que morram. Todavia, o capítulo sobre religião dos escravos não poderia ter sido escrito sem a compreensão que obtive do que se praticava no Rio na década de 1970.

Nos centros de umbanda, em particular, fiquei fascinada com as imagens

de santos católicos ali usadas para espíritos e divindades africanas. Foram essas imagens que me levaram então a procurar e estabelecer seus significados para os católicos e escravos cariocas no século XIX. Antes de 1978, eu não notara as descrições de imagens de santos na literatura dos viajantes, mas uma vez sabendo o que deveria procurar, percebi que Debret, Thomas Ewbank e F. Friedrich von Weech tinham deixado muitas descrições fascinantes das práticas católicas populares do século XIX.[10] Explorações adicionais em pequenos lugares próximos do Rio ou no interior, onde sobrevivem ainda muitas crenças e rituais semelhantes, aguçaram minha compreensão do que aparecia nas fontes do século passado. Dessa forma, o nono capítulo abandona os estudos anteriores que abordam a religião dos escravos como sincretismo e assimilação do catolicismo romano e enfatiza o papel ativo dos escravos na evolução de sua própria religião africana na cidade.

Meu tratamento extenso da cultura escrava não poderia ter sido escrito sem a oportunidade de viver e pesquisar no interior do Brasil, em 1977-1978. Naquela época, ocorreram em Brasília numerosas exposições de arte e folclore brasileiro. Padrões culturais e cultura material que aparecem na literatura dos viajantes do Rio também sobreviviam nas pequenas cidades e vilas de Goiás e Minas Gerais. Minhas observações na capital brasileira e seus arredores facilitaram assim minha compreensão de muitos costumes ou elementos da cultura material que haviam passado despercebidos anteriormente em minhas fontes.

Em 1981-1983, o fato de lecionar na Universidade Católica das Américas, em Washington, DC, permitiu-me completar minha pesquisa sobre o catolicismo popular brasileiro e utilizar os recursos das bibliotecas de Washington para localizar os últimos e raros relatos de viagem e histórias médicas. Um bônus inesperado foi a oportunidade de comparecer a numerosos eventos artísticos e culturais e freqüentar museus com coleções significativas, como o Museu de Arte Africana. Em particular, a exibição e o catálogo de arte kongo,[11] da Galeria Nacional, bem como entrevistas com estudiosos africanos em Washington, refinaram algumas de minhas interpretações das influências africanas na cultura escrava carioca.

Assim, para reconstruir a vida e a cultura dos escravos, tive de me voltar para muitas fontes históricas não tradicionais: folclore e cultura material contemporânea, história da arte, tradições religiosas do século XX, registros de enterros, teses médicas do século XIX, registros notariais, correspondência policial,

petições de escravos protestando contra tratamento cruel e relatos de viagem. Embora seja verdade que o fogo destruiu muita documentação insubstituível sobre a escravidão no Rio de Janeiro, sobrevivem elementos suficientes na literatura dos viajantes e nos arquivos cariocas para reconstruir um pouco do que era ser escravo no Rio de Janeiro e contestar muitos mitos sobre a natureza da escravidão no Brasil.

O mito número um, como sustenta Robert E. Conrad em *Children of God's fire* [Filhos do fogo de Deus], é geralmente descrito como a tese de Gilberto Freyre dos senhores benevolentes cujo tratamento suave tornou o fardo dos escravos no Brasil menos pesado que o dos cativos na América do Norte. Como resume Conrad, as teorias de Freyre baseavam-se, em parte, nas "invenções de antigos defensores e apologistas da escravidão brasileira".[12] Eu acrescentaria que elas derivavam também das opiniões de muitos viajantes que passaram rapidamente pelo Rio e falaram dos escravos bem vestidos de cariocas abastados. Os estrangeiros que tiveram contato com serviçais domésticos elegantes só poderiam concluir que os escravos brasileiros recebiam melhor tratamento que o de seus próprios criados ou dos trabalhadores urbanos na Europa e na América do Norte. Devido ao fato de as obras de Gilberto Freyre estarem entre as poucas traduzidas para o inglês, suas idéias sobre a escravidão no Brasil formaram toda uma geração de estudiosos americanos, inclusive Frank Tannenbaum.[13] Elas influenciaram também os mitos populares sobre a escravidão mantidos pelos brancos do Brasil, quando não pelos negros, embora os atuais estudiosos brasileiros da escravidão coloquem em xeque seu "mito" do senhor benevolente.[14]

Um segundo mito derivado de Freyre que alimenta as crenças populares brasileiras é o de que o Brasil foi colonizado por escravos culturalmente superiores da África Ocidental. Em parte, Freyre baseou suas conclusões sobre as origens afro-ocidentais dos escravos brasileiros na pesquisa realizada em Salvador, no início do século XX, por Raimundo Nina Rodrigues, Manuel Querino, Arthur Ramos e outros. Os estudos mais recentes de Donald Pierson, Pierre Verger, Katia M. Queirós Mattoso e Stuart B. Schwartz continuam a fazer com que os brasileiros pensem que Salvador é o único berço da cultura africana no Brasil. Por outro lado, muitos brasileiros têm por certo que o que aconteceu em Salvador era típico do Brasil como um todo; mas como Pierre Verger e outros documentaram cuidadosamente, Salvador era uma exceção, graças a sua conexão especializada pelo comércio de tabaco com uma parte da costa da África Ocidental.[15]

Seus escravos tinham origens muito diferentes daqueles que foram para o sul do Brasil, como esclarecem minhas amostras étnicas do primeiro capítulo.

Um terceiro mito, repetido com muita freqüência pelos cariocas para mim, era o de que o Rio, diferente de Salvador, perdera suas tradições africanas. Ao contrário, eu diria que a cidade do Rio também preservou muitos costumes e religiões africanos, mas que vieram primariamente do Centro-Oeste Africano e da África Oriental. Além disso, o Rio oferece um estudo de caso igualmente importante da vida dos escravos no século XIX, porque a cidade era o principal mercado de distribuição dos escravos vindos dessas regiões da África para as províncias de Rio de Janeiro, Minas Gerais e São Paulo, onde as grandes plantações de café substituíram a floresta tropical. Em outras palavras, a cidade do Rio estava intimamente ligada à explosão do café do século XIX, enquanto Salvador estava ligada à economia decadente do açúcar no Nordeste e, na década de 1840, já estava vendendo alguns de seus escravos para o Rio. Na verdade, no século XIX, mais africanos foram importados para o Rio de Janeiro do que para Salvador. Quase 1 milhão de africanos passou pelo porto do Rio, ou perto dele. Embora a maioria não tenha permanecido na cidade, o número que ficou foi suficiente para influenciar as origens nacionais dos escravos cariocas e, portanto, sua cultura.

Outra idéia errada é a de que os escravos só serviram como mão-de-obra para a lavoura brasileira. Conseqüentemente, fizeram-se poucos estudos sobre escravidão urbana. As obras substantivas sobre a escravidão no Brasil são, em sua maioria, de natureza geral sobre todos os aspectos das sociedades rurais e as relações entre senhor e escravo, ou muito específicas de um estado.[16] A maior parte dos estudiosos concentra-se, com razão, na escravidão agrícola, pois a maioria dos escravos trabalhava no campo, mas a escravidão urbana ainda não foi examinada de modo sistemático. Portanto, é mais útil estudar a vida e a cultura dos escravos no Rio simplesmente porque isso ainda não foi feito, exceto de maneira fragmentada em Salvador.

Outro motivo para escolher o Rio é que muitos historiadores basearam suas generalizações sobre a natureza da escravidão brasileira em viajantes que estiveram apenas nessa cidade. As conclusões que tiraram sobre escravidão e relações raciais em todo o Brasil saíram, na verdade, de suas observações dos escravos domésticos cariocas, sem conhecimento real dos costumes da cidade ou sem levar em consideração diversas formas de emprego escravo e condições de vida no resto do Brasil. Com muita freqüência, o caso de escravos ricamente vestidos

vivendo em luxo aparente nas mansões do Rio foi tomado como exemplar do padrão de vida de todos os escravos da cidade, ou até mesmo dos que labutavam no campo. Assim, um estudo detalhado da vida escrava no Rio é especialmente importante para reunir as fontes sobre a escravidão carioca. Na verdade, este estudo contesta as teorias de Gilberto Freyre e outros e tenta explicar como a vida dos escravos no contexto urbano podia ser tão difícil quanto numa área rural e pode de fato ter sido mais letal devido às doenças do ambiente urbano.

Além de estar voltado para uma única cidade, este estudo concentra-se também em um período de tempo. Embora muitas conclusões relativas aos escravos possam ser verdadeiras para antes ou depois desse período, algumas são específicas dos anos de 1808 a 1850. Há várias razões para selecionar essa época em particular. Primeiro, esses anos permitem que o historiador siga as transformações na cultura escrava desde seus antecedentes coloniais até o século XIX. Na maioria dos estudos sobre escravidão, a falta de dados não permite um exame em profundidade das mudanças na vida e na cultura dos escravos. A variedade de fontes para o Rio, algumas coloniais enquanto outras refletem mudanças "modernas" posteriores a 1822, facilita a descrição de mudanças nos padrões culturais. Podemos documentar, por exemplo, a evolução das vestes dos escravos, dos estilos coloniais da década de 1790 à moda francesa da década de 1860. Sempre que possível, tentei ilustrar o processo da evolução dos vários aspectos da vida e da cultura escrava ao longo do tempo.

Em segundo lugar, na primeira metade do século XIX, a escravidão no Rio estava em seu auge. Nem antes de 1808, nem depois de 1850, os escravos dominaram de tal forma a vida da cidade. Em termos simplesmente numéricos, esse período teve a maior quantidade de escravos, quase 80 mil em 1849, trabalhando e vivendo no Rio. Nem mesmo depois de 1850, quando a população da cidade como um todo dobrou e triplicou, o número de escravos aproximou-se daquele encontrado no censo de 1849.[17] Além disso, nenhuma outra cidade nas Américas nem sequer se aproximou da população escrava do Rio nesse mesmo ano. Nova Orleans, por exemplo, tinha apenas 14 484 escravos em 1860.[18] Portanto, os anos de 1808 a 1850 foram os mais importantes da história da escravidão no Rio, e a cidade teve a maior população escrava urbana das Américas.

Ademais, essas datas marcam dois eventos importantes que determinam nitidamente o caráter do período. Em 1808, a chegada da corte portuguesa, fugindo dos exércitos de Napoleão, transformou o tranqüilo posto avançado colonial no centro de um império. O porto abriu-se para os navios do mundo, a cidade prosperou e cresceu em população. A fim de dar seguimento à nova situação, o príncipe regente d. João VI, os nobres e comerciantes portugueses e os europeus atraíram para a corte do Brasil toda a mão-de-obra necessária. A demanda por escravos estimulou a renovação do tráfico. Enquanto o declínio das minas de ouro nas Minas Gerais tinha diminuído a importação de escravos para talvez uma média de 10 mil por ano antes de 1808, a chegada da corte imperial logo empurrou a média para acima de 20 mil, com o próprio soberano participando do negócio (capítulo 2). Em conseqüência, a data de 1808 marcou também o começo do significativo tráfico africano para o Rio de Janeiro, que trouxe tantos negros do Centro-Oeste Africano para a cidade.

Durante todo o período, e apesar dos esforços abolicionistas britânicos, o tráfico forneceu ao Rio novos africanos, cujo preço comparativamente baixo tornava possível até para ex-escravos comprá-los no mercado. Em conseqüência, a propriedade de escravos por homens e mulheres disseminou-se na cidade e gente de renda média, artesãos e até os considerados pobres podiam possuir cativos. Mas o tráfico de escravos não durou para sempre. Abolido legalmente em 1830, acabou finalmente em 1850, data que marca assim outro divisor de águas na história da escravidão na cidade. Primeiro, a importação contínua de escravos não renovava mais a população africana e a população escrava começou a mudar sua composição étnica, em especial com o envio de escravos de Salvador e outros portos nordestinos para o Rio. Em segundo lugar, o preço dos escravos aumentou rapidamente na década de 1850 e restringiu a possibilidade de possuí-los. Em terceiro lugar, a demanda crescente por mão-de-obra nas fazendas de café das proximidades levou embora os escravos da cidade, e atividades anteriormente executadas por africanos foram assumidas por imigrantes brancos pobres. Por fim, epidemias mortais de febre amarela e cólera devastaram o Rio depois de 1850, e este último, em particular, matou tantos escravos que os senhores mandaram os sobreviventes para suas propriedades rurais a fim de proteger seus investimentos. Em vez de crescer naturalmente, a população escrava da cidade declinou após 1850.

Assim, o período 1808-1850, que foi de crescimento e expansão da economia urbana e do tráfico internacional de escravos, aponta para um capítulo extraordinário da história da escravidão urbana. Apesar das opiniões em contrário, ainda sobrevive uma quantidade considerável — na verdade, avassaladora — de

informações sobre os escravos do Rio. Embora quase todos os registros tributários tenham sido destruídos, existem outros materiais suficientes para indicar a qualidade de vida dos escravos nesse importante período, quando os cativos africanos predominavam nas ruas da cidade. Devido à riqueza da literatura de viajantes, anúncios de jornais e documentação peculiar do período, as fontes exigem também uma concentração na primeira metade do século XIX, antes que os europeus deixassem de narrar suas viagens ou os brasileiros ficassem envergonhados de possuir escravos. Somente no auge da escravidão e antes de eventos cruciais que mudaram seu caráter, o viajante europeu e o senhor de escravos que aceitava a escravidão como parte da ordem natural das coisas podiam registrar um pouco da vida dos escravos, sobretudo do escravo nascido na África, na cidade do Rio de Janeiro.

Ao mesmo tempo em que está centrado em uma cidade e num período de tempo, este estudo também se concentra em um único grupo social do Rio: seus quase 80 mil escravos. Na medida em que uma historiadora norte-americana pode reunir os pedaços de sua história, este livro tenta uma abordagem centrada no escravo, semelhante à adotada por George P. Rawick, John W. Blassingame, Eugene D. Genovese e outros estudiosos norte-americanos que reconstruíram a vida e a cultura dos escravos no Sul dos Estados Unidos;[19] ou por Colin A. Palmer, Frederick P. Bowser e George Reid Andrews, que tentaram o mesmo para a América Latina.[20] Mas vai além desses estudos porque trata especificamente de uma população escrava que era, em larga medida, africana de nascimento e, ademais, vinha principalmente da África Oriental e do Centro-Oeste Africano. Embora Palmer e Bowser tratem também de populações escravas africanas em seus estudos sobre o México e o Peru coloniais, a natureza das fontes coloniais usualmente impõe que pouca coisa específica ainda exista sobre a cultura africana no período colonial. Até mesmo o famoso historiador do Brasil Colônia, A. J. R. Russell-Wood, em seu *The black man in slavery and freedom in colonial Brazil* [O homem negro em escravidão e liberdade no Brasil colonial], não foi capaz de localizar os tipos de fontes disponíveis para o Rio do século XIX.[21] Somente um livro recente dá detalhes sobre padrões descritos no Rio do século XIX: *Alas, Alas, Kongo*, de Monica Schuler, no qual elas descreve a retenção de padrões culturais da África Central, mas num cenário predominantemente rural, na Jamaica.[22]

O Rio era um caso único? Suspeito que não, mas no estágio em que estamos é arriscado generalizar, antes de serem feitos estudos comparativos em ou-

tras cidades que também receberam um número significativo de africanos orientais e ocidentais. De qualquer forma, o objetivo deste estudo não é fazer generalizações amplas, que abundam no campo dos estudos afro-brasileiros, mas localizar e descrever as realidades da cultura e da vida dos escravos tal como os próprios escravos as experimentaram. Como Carl N. Degler e Robert E. Conrad já sugeriram,[23] pode ter havido uma escravidão mais dura no Brasil, ou pelo menos no Rio, mas somente estudos de casos futuros, semelhantes a este, poderão documentar essa hipótese emergente para todo o Brasil.

Sem uma compreensão das realidades do tratamento e das condições de vida dos escravos não se pode apreciar plenamente a formação da cultura escrava afro-carioca ou mesmo de costumes contemporâneos no Rio. As agruras da escravidão levaram os cativos a criar formas culturais e religiosas para ajudá-los a enfrentar a situação e sobreviver enquanto escravos. Dois exemplos podem esclarecer esse processo. No século XIX, os escravos escondiam comumente sua raiva e suas queixas sobre seus senhores por trás da fachada da música e da dança. Na década de 1970, durante o Carnaval carioca, as pessoas ainda dançavam e cantavam ao ritmo pulsante do samba, mas as palavras que cantavam disfarçavam freqüentemente comentários amargos sobre a escravidão do passado, o alto custo de vida no presente, ou a repressão policial. Mesmo então, não se poderia interpretar o significado do samba sem compreender a vida difícil dos favelados do Rio.

Em segundo lugar, o povo do Rio lembra com carinho dos pretos velhos como indivíduos que sofreram muito quando escravizados, mas que, por meio de seu sofrimento, foram purificados e alcançaram um plano espiritual mais elevado, do qual retornam agora para ajudar todos aqueles que os invocam, e para trabalhar com eles pelo bem da comunidade. Quando baixam e possuem os médiuns, acreditam os contemporâneos, fazem-nos sentir sua dor e até mancar, como se ficassem aleijados enquanto estão em transe. As crenças religiosas atuais, ao mesmo tempo em que refletem as agruras da escravidão, sugerem também algumas das maneiras pelas quais os escravos e seus descendentes explicavam esse sofrimento dentro de um contexto espiritual.

Portanto, este livro desafia os estereótipos vigentes tanto na América do Norte como no Brasil de que as condições da escravidão traumatizaram tanto os escravos que eles se tornaram vítimas passivas, absorvendo totalmente a cultura européia de seus senhores. Em vez disso, pretendemos mostrar como os es-

cravos se tornaram participantes ativos da evolução de sua própria e rica cultura afro-carioca — uma cultura que continuou a atrair e aculturar os de ancestralidade européia, muitos dos quais cultuam agora os deuses da África.

Nosso estudo começa com um exame minucioso da diversidade de origens dos escravos do Rio. Este complexo capítulo introdutório, bem como o apêndice A, inclui as maiores e mais detalhadas amostras étnicas do Centro-Oeste Africano conhecidas para o Brasil e refuta a maioria dos estudos brasileiros sobre as origens africanas dos escravos mandados para o Brasil no século XIX. Uma vez que o Rio de Janeiro foi o principal porto de desembarque do 1 milhão de africanos que passaram pela cidade ou perto dela entre 1800 e 1850, essa parte do estudo ajuda também a documentar as origens do Centro-Oeste Africano dos que foram enviados para as regiões rurais de Rio, São Paulo e Minas Gerais no século XIX. A "centro-africanidade" da população escrava da cidade é assim fundamental para uma compreensão das "fontes" da cultura afro-carioca.

O capítulo seguinte examina a comercialização desses africanos no Valongo, principal mercado de escravos do Brasil. Com base em fontes manuscritas e relatos de viajantes, o segundo capítulo esclarece a idade e o sexo dos africanos importados e documenta o número de crianças e adolescentes no tráfico negreiro para o Rio. Uma vez que os africanos eram introduzidos na vida urbana depois da venda no Valongo, o terceiro capítulo aborda a cidade do Rio de Janeiro, a fim de apresentar aos leitores as estruturas demográfica, social, política e econômica da cidade do ponto de vista de um escravo.

Os capítulos 4 a 6 concentram-se naqueles que não sobreviveram, morrendo em idade prematura, e nas causas de sua excepcional mortalidade. As tabelas baseiam-se em registros de enterros que assinalavam a idade na morte por nacionalidade e doença; esses registros documentam que quem morria eram adolescentes ou jovens adultos, se nascidos na África, e crianças e adolescentes com menos de dezenove anos, se nascidos no Brasil. Os cálculos adicionais de taxas aproximadas de nascimento e mortalidade para escravos, bem como para gente livre, para efeitos comparativos, proporcionam um dos poucos estudos demográficos do Brasil no século XIX. Entre as estatísticas dessa seção encontra-se uma amostra de duração de vida que estabelece quanto tempo sobreviveram 682 africanos na cidade: apenas um terço viveu mais do que dezesseis anos no Rio. Por que tantos morriam tão cedo é então documentado por meio de um estudo do tratamento, das punições, das condições de vida, da dieta e das doenças dos escravos. A maior aniquiladora de escravos era a tuberculose, e o sexto capítulo mostra que as dez principais causas da morte de escravos eram moléstias associadas com baixa condição socioeconômica, e não com doenças tropicais exóticas. Esses três capítulos devem contestar a tese de Gilberto Freyre da "suavidade" do sistema escravista brasileiro e dar uma contribuição importante para a compreensão dos altos custos da escravatura no Brasil para os africanos. Embora muitos, se não a maioria, dos estudos sobre escravidão tenham focalizado a mortalidade na travessia do Atlântico, este é o primeiro estudo que documenta estatisticamente a alta mortalidade dos escravos no Brasil.

Os capítulos posteriores retomam a história dos que sobreviveram ao processo de aclimatação e examinam sua adaptação ou resistência à escravidão. O capítulo 7 faz um levantamento de suas ocupações e de como eram usados como trabalhadores manuais e especializados de uma economia urbana em transportes, manufatura, artes e ofícios, vendas e serviços e administração. Os dois capítulos seguintes documentam suas vidas longe dos senhores, quando se dedicavam às suas próprias formas de música, canto, dança, funerais, religião, família e vida comunitária. Uma contribuição importante aqui é a descrição e identificação das origens africanas de muitos tipos de cultura material e de rituais religiosos, bem como uma análise da falta de casamentos e vida familiar para a maioria dos escravos. O objetivo geral dos capítulos 8 e 9 é documentar o processo de mudança cultural ao longo do tempo e a maneira como os escravos misturaram muitas tradições culturais numa nova cultura afro-carioca que continuou a influenciar a cultura brasileira contemporânea.

Os capítulos finais examinam o tema da resistência à escravidão mediante atos de violência contra os senhores, roubos, crimes e fugas. Baseado na correspondência policial, o capítulo 10 examina as várias formas de resistência utilizadas pelos escravos para lutar contra seus senhores e fugir da escravidão. Uma das descobertas mais surpreendentes foi a do grande número de quilombos que existiram dentro ou perto da cidade. O capítulo 11 termina o livro com um estudo sobre alforria que questiona as teorias de Frank Tannenbaum sobre a facilidade e freqüência de alforrias na América Latina.[24] Uma amostra de cartas de alforria revela que os libertos tendiam a ser mulheres negras que compravam sua liberdade. Em outras palavras, a alforria raramente era um presente gratuito de um senhor benevolente; eram necessários anos de serviço obediente antes que uma escrava tivesse permissão para comprar sua liberdade, ou a de seu filho. O livro

conclui com um breve exame do status e das condições de vida dos libertos e do declínio da escravidão no Rio depois de 1850.

No conjunto, *A vida dos escravos* deve conduzir a uma revisão significativa das concepções norte-americanas sobre a escravidão carioca e a cultura escrava urbana. Até agora, a maioria dos historiadores tendeu a concentrar-se no estudo das fazendas ou dos senhores; este é o primeiro estudo a enfocar os próprios escravos brasileiros em seu contexto urbano. Uma vez que os brasileiros ainda acreditam que uma história desse tipo não pode ser escrita, devido ao mito da destruição total dos documentos sobre escravidão, uma das mais importantes contribuições deste livro volumoso é demonstrar a imensa variedade de documentação sobre escravos que ainda existe. Espero que ele sirva de guia para pesquisas futuras sobre a vida dos escravos brasileiros em outras regiões e períodos, agora que o Brasil já comemorou cem anos da abolição da escravatura.

1. As nações do Rio

Numa cidade estranha, escravos africanos sentavam-se às portas das lojas e mansões, cantando sua saudade da família e da terra natal. Seus "refrões queixosos" emocionavam outros forasteiros, viajantes europeus, que paravam para ouvir. Nas esquinas das ruas ou no trabalho, os africanos entregavam-se às lembranças do passado vivido à beira dos rios Zaire ou Zambeze. Tocavam os instrumentos musicais da África e reverenciavam os "velhos deuses". Mesmo depois de anos vivendo como escravos no Rio, sonhavam em retornar à África, como o carpinteiro que construiu sua casa de frente para o oceano e a África. Uns poucos conseguiam comprar passagem de volta, mas a maioria tinha de se consolar com a crença de que após a morte retornariam ao lar. Como observou um viajante alemão, suas palavras favoritas eram "minha terra e minha nação".[1]

Não eram apenas os africanos que relembravam suas terras natais. Enquanto escravos dos Estados Unidos, Cuba, Norte da América do Sul, Uruguai e Argentina também viviam no Rio, os escravos nascidos no Brasil tinham vindo de todo o império brasileiro, por navegação costeira ou caravanas terrestres.[2] Na verdade, alguns escravos nascidos no Brasil viviam mais longe de seus locais de nascimento do que escravos nascidos em Luanda, Angola. Distâncias imensas e meses de viagem os separavam de suas terras, tanto quanto o Atlântico Sul separava os africanos de seu lar.

Para começar o estudo da vida e cultura escravas no Rio de Janeiro, devemos tomar as palavras favoritas dos africanos e explorar as origens dos escravos da cidade. Em um nível, nossa preocupação é com a identidade histórica das comunidades que tiveram de deixar para trás na África; em outro, é com as "novas nações",[3] as novas comunidades e as novas identidades que desenvolveram enquanto escravos no meio de culturas diversas. A "estrangeiridade" dos escravos cariocas é o que conformava sua experiência inteira. A sociedade escrava carioca era inerentemente diferente porque a maioria dos escravos fora forçada a deixar tudo e todos que fizessem sentido para trás. Para esses *outsiders*,[4] não havia famílias extensas para aliviar o fardo da escravidão, nem culturas familiares para sustentar laços com gerações passadas. Famílias, culturas e comunidades tinham de ser forjadas novamente na cidade. O desafio para um escravo no Rio era criar uma vida com sentido em meio a indivíduos díspares que compartilhavam poucos valores, criar um grupo a partir do caos de muitos.

A sociedade dos escravos era diferente também porque a maioria deles vinha do Centro-Oeste Africano. Sem um entendimento dessas origens, pouco se compreende em relação à formação e evolução da vida e cultura escravas na cidade. Durante séculos os povos da África Central tinham lidado com a diversidade étnica, desenvolvido tradições religiosas comuns e compartilhado formas culturais; essas habilidades, eles as transmitiram para o Brasil, onde utilizaram indiscutivelmente técnicas similares para lidar com a diversidade cultural.[5] A "africanidade central" da população escrava é, portanto, fundamental para a compreensão de todo o processo de mudança cultural na cidade. Por esse motivo, devemos começar o estudo com um exame detalhado das terras e nações de origem.

AS NAÇÕES DE COR

No século XIX, as principais divisões dos escravos no Rio estavam baseadas no lugar de nascimento: África ou Brasil (censo de 1849, tabela 3.6). Uma vez feita essa primeira distinção, os senhores de escravos prosseguiam de forma diferente na classificação de sua "mercadoria". Eles "separavam" os escravos brasileiros por cor, ao passo que os africanos eram classificados por local de origem, uma vez que, da perspectiva dos senhores, todos os escravos africanos eram "negros". Um

cativo brasileiro poderia ser Antônio crioulo ou Maria parda, enquanto os africanos seriam Antônio Angola ou Maria Moçambique.[6] Os escravos ameríndios nascidos no Brasil eram classificados por cor ou origem tribal, dependendo da política governamental em relação à escravidão indígena.

Embora reconhecessem que índios e africanos vinham de nações diferentes, os senhores de escravos em geral ignoravam as origens regionais dos escravos brasileiros. Em poucos casos a origem provincial assumia a precedência, mas, para a maioria deles, a cor era sua "nação". No Rio do século XIX, as principais "nações brasileiras" eram a crioula,[7] a parda e a cabra; escravos crioulos e pardos mantinham identidades e comunidades tão separadas umas das outras quanto das nações africanas.

Entre os termos designativos de cor para os escravos brasileiros, o mais comum era "crioulo", que se aplicava geralmente ao negro nascido no Brasil (e, ocasionalmente, a africanos nascidos em colônias portuguesas da África). Embora "negro" e "preto" servissem às vezes para os negros brasileiros, esses termos eram usados com maior probabilidade em relação a africanos; os negros brasileiros preferiam aparentemente "crioulo", uma vez que significava nascimento no Brasil, do qual se orgulhavam. "Negro" era menos aceitável para eles: era quase sinônimo de "escravo", e apenas negro significava amiúde escravo africano. "Preto", porém, parece ter sido um termo um pouco mais neutro para "negro", especialmente nos casos em que a nacionalidade ou o status legal de uma pessoa negra era desconhecido.

Outra variante de negro era "moleque". Em anúncios de jornal, os senhores usavam "moleque" para se referir a meninos e homens negros entre as idades de seis e trinta anos. Embora a juventude fizesse parte do seu significado, a palavra era aplicada com freqüência de forma pejorativa a homens adultos. A forma diminutiva, "molequinho", designava muitas vezes um menino negro muito jovem ou pequeno, enquanto um homem mais velho ou menino maior eram chamados de "molecão" ou "molecote". Embora os crioulos fossem também chamados de "moleques", o termo era usualmente aplicado a meninos africanos. Por outro lado, a forma feminina "moleca" era incomum. Meninas negras muito jovens ou pequenas eram identificadas como "negrinhas" ou "crioulinhas", mas para meninas mais velhas o termo preferido era "rapariga", até que atingissem a idade de catorze ou quinze anos, quando se tornavam "pretas" ou "crioulas". Parece que as meninas negras chegavam à adolescência mais cedo

que os moleques, e as diferenças no uso das palavras talvez refletissem diferentes atitudes da sociedade em relação a adolescentes negros.

Os crioulos africanos vinham geralmente de uma das colônias portuguesas na África, tais como Cabo Verde, ilha do Príncipe, São Tomé, Angola ou Moçambique. Portanto, um escravo nascido em Luanda, capital de Angola, era chamado de "crioulo de Luanda". Expressão semelhante era usada para os escravos brasileiros. Um negro nascido na Bahia, por exemplo, era um "crioulo da Bahia". Uma expressão alternativa, indicando apenas nacionalidade brasileira, era "natural de": Antônio, "natural de Minas". O nome de uma vila, cidade ou província poderia também ser usado. Em outras palavras, "crioulo de Luanda" ou "natural de Minas" indicavam escravos negros assimilados do império português ou escravos nascidos no Brasil. Em cada caso, o escravo deveria falar português e compartilhar alguma coisa da cultura de seu senhor ou senhora. As fontes não deixam claro se os crioulos africanos e brasileiros formavam comunidades comuns no Rio, ou se os crioulos das várias províncias do Brasil juntavam-se aos negros nascidos na corte. Há alguns indícios de que os crioulos baianos e paulistas formavam comunidades distintas na cidade, e evidências de que os negros minas da Bahia faziam isso, especialmente depois de 1835.[8] De qualquer forma, os documentos oficiais tendiam a agrupar os crioulos de várias províncias brasileiras com os nascidos no Rio e, possivelmente, o mesmo processo ocorreu entre os escravos.

As origens mais comuns dos escravos brasileiros que viviam no Rio eram as províncias (hoje estados) de Rio de Janeiro, Minas Gerais e São Paulo; e no Nordeste, Bahia e Pernambuco. Maranhão e Rio Grande do Sul aparecem mais depois de 1850, enquanto as outras províncias estavam minimamente representadas no Rio antes dessa data.

Designações provinciais semelhantes eram atribuídas ao segundo grupo de escravos brasileiros, os "pardos". Os senhores usavam o termo "pardo" para definir um mulato, uma pessoa de pais africanos e europeus, e os próprios pardos usavam-no para se distinguir dos crioulos e outros grupos racialmente mistos da cidade. A identidade separada dos pardos fica óbvia com suas irmandades religiosas, seus regimentos militares e suas assinaturas nos documentos oficiais. O censo de 1834 do Rio também esclarece distinções ocupacionais entre pardos livres e negros livres (tabela 3.7). O viajante alemão Meyen resumiu os sentimentos deles quando escreveu que os pardos do Rio eram um grupo distinto que se

orgulhava de ser pardo. Ademais, advertiu que a maneira apropriada de se dirigir a eles era chamá-los de pardos, pois "mulato" era uma palavra menos polida e os senhores a usavam freqüentemente como um insulto. Ele afirmou também que os orgulhosos pardos da cidade desprezavam os negros e sentiam-se iguais aos brancos. Em documentos oficiais, os escribas tendiam a registrar "pardo", enquanto nos anúncios de fugitivos os donos tinham menos cuidado para não ofender e usavam livremente "mulato", em particular "mulatinho", para crianças muito jovens ou pequenas. Nesses anúncios também aparecem com freqüência, junto com as palavras pardo ou mulato, os adjetivos "escuro" ou "claro". Na verdade, havia muitos pardo-claros que poderiam passar por brancos.[9]

A terceira categoria principal de cor no Rio era "cabra", que é um termo mais difícil de interpretar. Parece ter sido um termo pejorativo para escravos de raça mista e, ao contrário de crioulo ou pardo, palavras que conotam orgulho na identidade, não há imagens positivas ligadas a "cabra". O viajante francês Debret usava "bode" para escravos de ancestralidade negra e mulata e "cabra" para as escravas. Na verdade, a maioria das fontes usava "cabra" para os de raça mista de ambos os sexos, o que deveria ser especialmente insultante para os escravos homens. No contexto do uso oficial, "cabra" parece ter definido os escravos brasileiros menos considerados da cidade, os de ancestralidade e mistura racial indeterminada. Assim, quando registrava as identidades de escravos brasileiros, o escriba usava geralmente três termos: "crioulo", "pardo" e "cabra"; em outras palavras, negro, mulato e outras misturas. O fazendeiro alemão Weech empregava o termo "cabre gente" para as "raças mistas", ou "gente de cor".[10]

Devido a esse uso, a categoria "cabra" incluía provavelmente os outros escravos de raça mista, como os "cafuzos" ou "caribocos", bem como os índios de origem não mista. No interior do Brasil, "cafuzo" indicava geralmente uma pessoa descendente de africanos e indígenas. Por outro lado, viajantes como Weech, Meyen e Debret chamavam as pessoas de origem mista indígena-africana de "cariboco" ou "ariboco", embora a definição moderna de cariboca seja mestiço.[11] Tanto "cafuzo" como "cariboco" aparecem nas fontes para o Rio, e é provável que os de origem mista indígena-africana tenham sido também escravizados na cidade. Eram esses escravos caribocos, ou o termo se aplicava tanto à mistura indígena-européia quanto à indígena-africana? De qualquer modo, esses grupos eram raros no Rio e, aparentemente, a maioria dos funcionários listava-os simplesmente como cabras nos registros oficiais.

Embora a escravidão indígena fosse ilegal na primeira metade do século XIX, os "primeiros brasileiros" também eram "transformados em mercadoria", e viajantes estrangeiros e burocratas do governo registraram sua presença na cidade.[12] Em 1819 e 1826, os viajantes Leithold e Mansfeldt observaram que índios botocudos eram usados como escravos no Rio e, ainda em 1846, o chefe da polícia queixava-se ao ministro da Justiça de que estavam importando indígenas para a corte e mantendo-os como "verdadeiros escravos". Então, o número de índios na cidade tornara-se tão grande que a municipalidade mandou fazer um levantamento de todos os índios que estavam "em serviço" no Rio, mas a polícia não conseguiu deter a sua escravização ilegal na corte.

Entre as nações indígenas forçadas a trabalhar no Rio os viajantes identificaram os botocudos, que viviam nas províncias do Rio de Janeiro e do Espírito Santo; correspondência da polícia de 1845 confirma que meninos botocudos de São Mateus da província do Espírito Santo estavam sendo mandados para o Rio, onde eram tratados "como se fossem escravos". Um grupo de meninos, com efeito, tinha sido comprado de seus pais por um oficial naval, que os trocara por "diversos objetos" e depois os enviara para servir sua mulher no Rio.

Outros índios foram adquiridos por "direito de conquista" nas guerras de fronteiras da época. Fazendeiros ou oficiais militares que capturavam e mantinham prisioneiros de guerra às vezes levavam com eles seus cativos quando voltavam para o Rio. Nesses casos, os escravos indígenas viajavam de lugares longínquos como o interior do Mato Grosso e de Goiás para servir na cidade. Um certo capitão trouxe um grupo de Quiniquinão, no Mato Grosso, para o Rio e entregou-o à câmara municipal, que deveria alimentá-los, vesti-los e batizá-los, e admiti-los no "serviço" da cidade. Esses índios são representativos dos cativos de guerra do século XIX, que eram forçados a entrar no serviço público como trabalhadores manuais, ou a servir como recrutas nas forças militares. Como soldados recrutados, "criados" públicos ou privados e escravos ilegais, indígenas das proximidades do Rio e de províncias distantes formavam um grupo pequeno, mas distinto, que parecia ter sofrido alguns dos piores maus-tratos devido a sua baixa condição social e posição legal frágil.

Assim, as nações brasileiras, que estavam dividas pela cor, incluíam os habitantes originais da terra (botocudos e outros), as populações racialmente mistas de todo o Brasil (os cabras), os orgulhosos descendentes de africanos e europeus (os pardos) e os negros nacionalistas nascidos no Brasil (os crioulos). Com

formação cultural e regional diversa, o pardo da Bahia era bem diferente do crioulo do Maranhão, que tinha pouco em comum com o cabra de Minas Gerais ou o botocudo do Espírito Santo. Cor e origem regional dividiam os brasileiros uns dos outros, e a cidade do Rio de Janeiro talvez fosse mais estranha para o novo escravo que vinha do Pernambuco rural do que para um crioulo africano da Luanda urbana. O pernambucano teria de se adaptar à vida urbana, aprender um novo dialeto regional e mudar para uma cultura regional tão estranha para o nordestino rural quanto para o angolano rural. O mero fato de ter nascido no Brasil não significava que alguém escaparia do trauma da adaptação à vida de escravo numa cidade estranha. Somente uma minoria nascida no Rio urbano evitaria esse período inicial de ajuste cultural e físico.

AS NAÇÕES AFRICANAS

As nações de cor brasileiras não estavam, porém, em maioria. Já em 1832, a tabela 1.1 sugere que apenas 9,8% de uma amostra de escravos eram brasileiros de nascimento. Quase três quartos (73,3%) da amostra eram africanos. Tendo em vista que muitos africanos foram levados para o Rio na pressa de importar escravos antes do fim do tráfico, essa amostra pode refletir com acuidade a proporção de africanos para brasileiros no início da década de 1830. Por outro lado, a amostra da Santa Casa de 1833 revela que pelo menos a metade dos que foram enterrados no seu cemitério eram africanos, mas, devido à grande proporção de nacionalidade desconhecida na amostra, é difícil estabelecer a proporção exata deles. Todavia, é notável que em 1833, 1838 e 1849 os médicos identificassem consistentemente cerca de um quarto dos enterrados na Santa Casa como brasileiros. Por fim, há um censo da cidade do Rio que registra a origem étnica dos seus escravos. O censo de 1849 revela que os africanos compunham então 66,4% da população escrava da cidade, enquanto a amostra da Santa Casa registrava proporção quase igual (63,5%). Na verdade, a porcentagem de africanos na população escrava total deveria ser ainda maior, uma vez que muitos senhores esconderam dos realizadores do censo os africanos importados ilegalmente depois de 1830.[13] Portanto, dependendo do período, a porcentagem de africanos na população escrava das décadas de 1830 e 1840 variou entre dois terços e três quartos do total.

TABELA 1.1

PORCENTAGENS COMPARATIVAS DE ESCRAVOS AFRICANOS E BRASILEIROS NA CIDADE DO RIO DE JANEIRO, 1832-1849

Nacionalidades	Registro de Impostos 1832	Santa Casa da Misericórdia 1833	1838	1849	Censo de 1849
Africana	73,3	50,0	50,8	63,5	66,4
Brasileira	9,8	25,2	26,7	26,3	33,6
Desconhecida	16,9	24,8	22,5	10,2	—

Fontes: Tabelas 1.5, 1.3, 3.6.

É tarefa bem difícil, com efeito, estabelecer as identidades específicas dessa maioria africana de escravos devido à extraordinária diversidade étnica do Rio. Ao contrário de Salvador, que tendia a receber uma amostra mais restrita de grupos étnicos da África Ocidental, o Rio não apresentava tendência semelhante, importando escravos da África Ocidental e Oriental. A fim de organizar essa discussão complexa, precisamos explicar o seguinte: termos genéricos que identificavam os africanos no Rio; nomes étnicos registrados por viajantes estrangeiros no século XIX; e nomes das nações que sobrevivem na religião afro-brasileira contemporânea. Depois de esclarecer essas três categorias, podemos avançar para uma quarta, a saber, a população conhecida importada para a cidade.

Um dos motivos para que tanta informação sobre as origens africanas tenha sobrevivido nos arquivos cariocas deve-se aos métodos de identificação utilizados pelos senhores. Em vez de anexar seu sobrenome de família ao prenome cristão do escravo, eles preferiam a fórmula de um nome cristão mais a "nação" africana. Em alguns casos, no entanto, um apelido, ocupação ou característica física proeminente substituía a nacionalidade. Ao anunciar escravos, os jornais acrescentavam descrições de escarificações étnicas, marcas de propriedade, estilos de cabelos e deformações físicas, tais como dentes limados. Assim, a combinação de um sobrenome africano com uma descrição física rotulava um indivíduo como africano.

Quando os senhores não sabiam a nacionalidade de um escravo, empregavam vários termos para indicar a origem africana, sendo um dos mais comuns o acréscimo da expressão "de nação" ao prenome cristão, como: "Antônio de nação

Angola". Quando o escravo era de nação desconhecida, a expressão era "negro de nação", ou "um africano". Mas "negro de nação" não deve ser confundido com "escravo de nação" ou "escravo nacional". Na correspondência oficial que incluía escravos do governo ou da família real, o termo apropriado era "escravo de nação", que poderia ser de nacionalidade africana ou brasileira.[14]

Outros métodos de chamar a atenção para a origem africana revelam o grau de assimilação de um escravo. "Negro novo" definia a pessoa que era de importação recente, enquanto "boçal (buçal)" se aplicava tanto ao africano novo como ao que não aprendera os costumes portugueses ou brasileiros depois de muitos anos de escravidão.[15] Por outro lado, se um africano falasse português e se comportasse como um assimilado, então o nome apropriado era "ladino". Embora um prenome cristão acompanhado de "ladino" fosse suficiente para identificar o africano assimilado, a descrição incluía às vezes a nacionalidade anterior do escravo, como "ladino de nação Angola". Os termos acima também eram, com freqüência, mais qualificados para revelar o grau de assimilação: quando meio assimilado, um africano era conhecido como "meio boçal", "ladino" ou "meio novo".

Outros termos eram utilizados para designar a nacionalidade africana das pessoas libertadas. Quem nascera na África era conhecido como "africano forro" ou "africano liberto". Era o indivíduo que fora escravizado e depois legalmente alforriado (ver capítulo 11). Um segundo grupo, distinto dos libertos, era composto pelos "africanos livres", que tinham sido capturados quando estavam num navio negreiro, libertados por um Tribunal de Comissão Mista e confiados a um senhor proeminente para um período de serviço no Brasil. Em uns poucos casos, no entanto, "africano livre" não se referia a esses indivíduos, mas a um africano livre que imigrara voluntariamente para o Rio. Em 1831, chegaram nove angolanos à cidade, cujos passaportes declaravam que eram africanos livres. Sua chegada desencadeou farta correspondência, pois para a polícia era problema os negros livres trabalharem nas ruas do Rio como vendedores ambulantes. Na verdade, o número de imigrantes africanos livres era tão grande que o governo queria restringir sua futura migração voluntária da África e obrigar os que aqui estavam a voltar.[16]

Em comparação com esses termos gerais que apontavam para um continente inteiro, os viajantes oferecem pistas mais específicas para a identificação dos africanos no Rio. Em alguns casos, registraram os nomes exatos dos grupos

étnicos, tais como os libolos de Angola, mas, em geral, repetiam apenas os nomes usados no Rio para as nações ou portos africanos que ouviam de seus informantes cariocas. São úteis, porém, porque apontam a existência de alguns grupos étnicos específicos e identificam como os cariocas percebiam esses grupos antes de 1850.[17]*

Embora os estrangeiros que registraram as origens africanas no Rio estivessem muitas vezes enganados, alguns eram bastante precisos. Carl Seidler escreveu que a maioria dos escravos do Rio vinha de Cabinda, Congo, Benguela e Moçambique, ao passo que Armitage foi mais completo. A esses quatro grupos acrescentou os angolas, caçanjes, quilimanes, inhambanes e uma nota dizendo que no grupo cabinda estava incluindo as "várias tribos" dos congos até Angola. Schlichthorst, porém, omitiu cabinda, benguela, quilimane e inhambane de sua lista de congo, angola, cachange (caçanje), moçambique e mombaça. Listas ainda mais abrangentes aparecem em um relato francês e em um outro alemão. Segundo o viajante francês Dabadie, as principais nações do Rio eram mina, cabinda, congo, angola, moange, benguela, mozambique, mucena (sena), quilimane e inhambane. De particular interesse é a importância que ele atribui às nações da África Oriental, incluindo a região de Rio de Sena de Moçambique. Além desses grupos, mas excluindo moange, mucena e moçambique, o alemão Weech listou os anjicos, monjolas, gabãos, capundas, rebolas, mombassas e cajenges.

Por fim, o historiador Melo Morais Filho reproduziu uma tradição da cidade do Rio pela qual sete nações compareciam à coroação de um rei ou rainha africana. Embora não incluísse os cabindas, registrou as sete nações como sendo de minas, congos, cassanges, cabundás, rebolos, benguelas e moçambiques.

Tendo em vista que esses nomes eram tão comuns no século XIX, não é surpresa alguma descobri-los preservados na umbanda, uma religião afro-brasileira moderna. Ao agrupar os orixás na sétima linha, ou africana, os umbandistas dividem esses espíritos em sete grupos, cada um com seu chefe: Povo da Costa, Congo, Angola, Benguela, Moçambique, Loanda e Guiné.[18] Em outras palavras, os nomes das nações do século XIX tornaram-se agora nomes de falanges de espíritos.

* Para os nomes de grupos africanos, manteve-se sempre que necessário a grafia utilizada pelos viajantes citados. Quando não se trata de citação, utilizou-se, sempre que existente, a grafia portuguesa consagrada em dicionários da língua portuguesa. Na ausência desse registro, manteve-se a forma do original em inglês. (N. T.)

Esses diversos autores sugerem que havia pelo menos sete nações principais no Rio do século passado, bem como várias outras menores. As mais importantes eram mina, cabinda, congo, angola (ou loanda), caçanje (ou angola),[19] benguela e moçambique. As menos numerosas, muitas incorporadas às nações principais, eram gabão, anjico, monjola, moange, rebola (libolo), cajenge (jinga?), cabundá (bundo), quilimane, inhambane, mucena e mombaça. De forma inequívoca, esses termos imprecisos denotam geralmente portos de exportação ou vastas regiões geográficas, mas ao menos dirigem a atenção para o Centro-Oeste Africano e a África Oriental como terra natal provável da maioria dos africanos do Rio. Mas mesmo sem essa utilidade, a lista é importante porque revela de que forma os escravos africanos e seus descendentes se definiam e se agrupavam como nações no Rio de Janeiro.

AS ORIGENS AFRICANAS DAS NAÇÕES CARIOCAS

Na documentação sobre os escravos no Rio, as sete nações aparecem freqüentemente como seus sobrenomes. O que é incomum, porém, são documen-

TABELA I.2

RESUMO DAS ORIGENS AFRICANAS DO TRÁFICO DE ESCRAVOS PARA O RIO DE JANEIRO, 1830-1852

Regiões da África	Quantidade	% de Angola	% do Centro-Oeste Africano	% do Total
África Ocidental	62			1,5
Centro-Oeste Africano	*3220*			*79,7*
Congo Norte	1300		40,4	32,2
Angola	*1855*		*57,6*	*45,9*
Norte de Angola	768	41,4	23,85	19,0
Sul de Angola	1069	57,6	33,2	26,45
Angola[a]	18	1,0	0,56	0,45
Centro-Oeste Africano[a]	65		2,0	1,6
África Oriental	722			17,9
Desconhecida	37			0,9
Total	4041	100,0	100,0	100,0

Fonte: Apêndice A. [a] Não identificado.

TABELA 1.3

A NACIONALIDADE DE ESCRAVOS ENTERRADOS PELA SANTA CASA DA MISERICÓRDIA EM 1833, 1838 E 1849

Nacionalidades	1833	1838	1849	Total
AFRICANOS	*479*	*530*	*726*	*1735*
África Ocidental	*34*	*23*	*53*	*110*
Cabo-Verde, Camarão[a]	—	2	—	2
Calabar	10	6	4	20
Mina	24	14	47	85
Nago	—	1	1	2
Ussá	—	—	1	1
Centro-Oeste Africano	*278*	*377*	*530*	*1185*
Congo Norte	*90*	*156*	*281*	*527*
Cabinda	45	55	119	219
Congo	37	81	137	255
Monjollo, Munjolo	8	20	25	53
Angola	*178*	*215*	*238*	*631*
Norte de Angola	*91*	*126*	*111*	*328*
Ambaca, Cambambe	—	2	—	2
Angola	42	72	65	179
Cabundá	4	2	3	9
Cacajá ó Angola, Encoches	—	—	2	2
Cassange	23	29	16	68
Muxicongo	—	1	—	1
Bangala, Bangela	—	1	1	2
Rebollo	19	14	19	52
Luanda	—	1	—	1
Camundongo	—	—	2	2
Quiçamane	1	1	2	4
Songo	2	3	1	6
Sul de Angola	*87*	*89*	*127*	*303*
Benguela	82	88	123	293
Gangella	5	1	4	10
Centro-Oeste Africano				
Incerto	*10*	*6*	*11*	*27*
Moange, Muange	4	2	7	13
Mofumbe	1	2	1	4
Bugumbe, Genga, Mofunde[b]	1	1	1	3
Gongo	3	1	—	4
Moçangue, Cançange (Caçanje?)	1	—	1	2
Muiambe	—	—	1	1
África Oriental	*103*	*81*	*108*	*292*
Inhambane, Munhenbane	9	8	9	26
Lourenço-Marques	26	—	—	26
Macua	1	—	—	1
Mougão	—	2	—	2
Mozambique	62	67	86	215
Quelimane	5	3	11	19
Sena	—	1	2	3
Africanos Não Identificados	*3*	*2*	*5*	*10*
Canja, Bucambique	1	—	1	2
Caçanxa, Camugo	—	—	2	2
Climane	2	2	—	4
Maimben, Nogõ	—	—	2	2
Origem Africana Desconhecida	*61*	*47*	*30*	*138*
BRASILEIROS	*242*	*279*	*301*	*822*
Cor Conhecida	*122*	*194*	*218*	*534*
Cabra	2	4	2	8
Crioulo	96	168	190	454
Crioulo da Bahia	—	1	—	1
Pardo	24	21	24	69
Pardo da Bahia, do Rio	—	—	2	2
Cor Desconhecida	*120*	*85*	*83*	*288*
Natural da Corte	—	—	1	1
Natural de Mereti, de Minas	—	2	—	2
Pernambuco	—	—	1	1
Inocentes (Bebês, Crianças)	96	67	58	221
Recém-Nascidos	24	16	23	63
Nacionalidade Desconhecida	*238*	*235*	*117*	*590*
Total	959	1044	1144	3147

Fonte: Arquivo da Santa Casa da Misericórdia, Livros dos Óbitos, Lata 1, 1833, para todos os meses, exceto julho e outubro, que faltam; Lata 3, 1838, para todos os meses, exceto agosto, setembro, novembro e dezembro, que faltam; e Lata 10, 1849, que tem todos os doze meses.

[a] Doravante, um escravo por nome de lugar, quando há dois nomes diferentes.

[b] Bugumbe é de 1833, Genga de 1838 e de Mofunde de 1849.

tos que registram grupos étnicos específicos logo após a sua importação. Embora em número limitado, tais fontes existem e apontam a origem histórica de milhares de escravos. As tabelas seguintes e o apêndice A foram compilados a partir desses documentos.

A primeira amostra importante de grupos étnicos são os registros de africanos livres existentes no Arquivo Nacional junto com os documentos de navios negreiros capturados preservados nos arquivos históricos do Itamarati (apêndice A). Quando se empenharam na supressão do tráfico de escravos para o Brasil, os governos britânico e brasileiro estabeleceram um Tribunal de Comissão Mista no Rio. Ao serem capturados a bordo de navios negreiros, os escravos eram levados a esse tribunal. Se tivessem sido importados ilegalmente, o tribunal julgava-os "africanos livres". Depois da assim chamada emancipação, o problema, do ponto de vista do tribunal, era o que fazer com os africanos exaustos e doentes que não conseguiriam sobreviver à viagem de volta para a África, onde poderiam ser escravizados de novo. A solução foi entregá-los a influentes senhores de escravos do Rio, que deveriam educá-los, treiná-los e cuidar deles por um período de até catorze anos; em compensação, os africanos deveriam servir a seus "benfeitores" sem receber pagamento. Uma vez que tinham de se responsabilizar pelos 11 008 africanos livres por mais de catorze anos, os governos britânico e brasileiro usaram a identidade étnica de cada um deles para cadastrá-los.[20]

Os documentos de navios existentes no Itamarati nem sempre contêm as mesmas listas étnicas detalhadas, mas são fundamentais porque estabelecem os locais onde alguns dos navios traficavam na costa da África.[21] Embora muitos dos papéis estejam incompletos ou danificados, há informações suficientes para identificar a região geral em que um determinado navio traficava. Conhecer o porto de origem é essencial para os grupos étnicos que têm o mesmo nome em duas ou mais regiões. O apêndice A é o resultado da compilação dos grupos étnicos conhecidos coletados dos registros de africanos livres e é obviamente a mais abrangente de todas as tabelas. A tabela 1.2 resume o apêndice A.

A segunda maior coleção de grupos étnicos advém das certidões de óbito dos escravos enterrados na Santa Casa em 1833, 1838 e 1849 (tabela 1.3). Quando um escravo morria, o dono que quisesse um enterro barato no cemitério de uma igreja mandava o corpo para a Santa Casa. Antes do enterro, no entanto, um médico tinha de identificar o escravo por nacionalidade e certificar a causa da morte. As notas manuscritas para cada escravo foram preservadas no arquivo da Santa Casa, e as tabelas são resultado da tabulação de 3147 indivíduos que

TABELA 1.4

REGISTROS DA ALFÂNDEGA DE ORIGENS NACIONAIS, 1821-1822

Regiões da África	1821		1822			
	Quantidade Importada	% do Total	Quantidade Importada	% do Total	Quantidade Total	% do Total
Centro-Oeste Africano[a]	*15 201*	*71,77*	*18 430*	*73,92*	*33 631*	*72,93*
Congo Norte:						
Cabinda	3106	14,67	7578	30,39	10 684	23,17
Angola	*12 095*	*57,11*	*10 852*	*43,52*	*22 947*	*49,76*
Ambuiz [Ambriz]	220	1,04	—	—	220	0,48
Angola	7 452	35,18	6437	25,82	13 889	30,12
Luanda	2788	13,16	1542	6,18	4330	9,39
Benguela	1635	7,72	2873	11,52	4508	9,78
África Oriental	*5627*	*26,57*	*6504*	*26,09*	*12 131*	*26,31*
Muzambique	2543[b]	12,01	3249	13,03	5792	12,56[c]
Quilumana	3084	14,56	3255	13,06	6339	13,75
Não Localizado:						
Ambuehe[d]	*352*	*1,66*	—	—	*352*	*0,76*
Total	21 180[e]	100,00	24 934	100,01	46 114	100,00

Fonte: "Entradas na alfândega do Rio nos anos 1821 e 1822", tal como reimpresso em Maria Graham, *Journal of a voyage to Brazil*... (Londres, 1824), pp. 228-229.

[a] O nome dos lugares no original era Cabinda, Ambuiz, Angola, Luanda, Benguela, Muzambique, Quilumana e Ambuehe. As tabelas originais eram organizadas por mês. A organização desta tabela é minha.

[b] Este número está próximo dos 2941 escravos exportados de Moçambique para o Rio em 1821 e a diferença pode se dever à mortalidade na viagem. Ver tabela 5 em Edward A. Alpers, *Ivory and slaves* (Berkeley e Los Angeles, 1974), p. 213.

[c] As porcentagens de 1821 para Moçambique e Quelimane estão próximas daquelas dos relatórios do consulado britânico para 1824-1825, reimpressos em Joseph C. Miller, "Legal Portuguese slaving from Angola: some preliminary indications of volume and direction, 1760-1830". *Revue française d'histoire d'outre-mer* 62 (1975): 155. Ele dá a seguinte divisão por região: Luanda (27%), Cabinda, Zaire (18%), Benguela (14%), Quelimane (14%), Ambriz (13%) e Moçambique (12%).

[d] Será uma forma de Buea em Camarões?

[e] No original, o total é de 21 199, que parece se dever a um erro de impressão no total para janeiro. Em vez do total de 2914 do original para janeiro, usamos 2874, a soma de escravos de Moçambique, Ambuehe, Cabinda, Luanda e Benguela importados em janeiro.

morreram em 1833, 1838 e 1849. Elas revelam mudanças étnicas entre 1833 e 1849, esclarecem as proporções relativas entre escravos brasileiros e africanos enterrados na Santa Casa e servem como uma lista comparativa útil em relação a outras existentes para o Rio.

Existe também uma amostra anterior de origem étnica, para 1821-1822. Reproduzida por Maria Graham, ela apresenta as origens étnicas de escravos tal como foram registradas na alfândega ao entrar no Rio (tabela 1.4). Dez anos de-

pois, um registro policial de impostos pagos sobre 621 escravos em 1832 revela padrões semelhantes de etnia (tabela 1.5). Finalmente, a tabela 1.6, uma combinação do apêndice A e das tabelas acima, bem como das tabelas anteriormente publicadas por Herbert S. Klein e Philip D. Curtin, esclarece as mudanças de proporção de escravos importados para o Rio entre 1795 e 1852 (ver também capítulo 2). As conclusões seguintes sobre a origem étnica dos escravos africanos do Rio de Janeiro baseiam-se nessas tabelas.

CENTRO-OESTE AFRICANO

A primeira e mais óbvia conclusão é que a maioria dos escravos do Rio era importada do Centro-Oeste Africano. Antes de 1811, como a tabela 1.6 revela, 96,2% da amostra viera dessa área. Embora não tão dominante depois disso, os escravos do Centro-Oeste Africano, no entanto, nunca caíram para abaixo de 66%. Em nenhum período a África Ocidental chegou perto de um quarto do tráfico para o Rio, pois menos de 2% eram importados diretamente dessa região. A porcentagem mais alta (6% a 7%) de africanos ocidentais morando no Rio reflete o tráfico de escravos entre Bahia e Rio, especialmente depois de 1835. Por fim, a importância crescente da África Oriental na cidade reflete-se na porcentagem de escravos vindos dessa região (entre 16,8% e 26,4%, dependendo do período). Era do Centro-Oeste Africano, seguido da África Oriental, que vinha a maioria dos africanos do Rio de Janeiro.

No século XIX, a área do Centro-Oeste Africano era comumente dividida em três regiões principais: Congo Norte (Cabinda), Angola e Benguela. Porém o significado desses termos variava muito e o uso deles no tráfico de escravos não era consistente com a verdadeira identidade étnica, nem com os nomes nacionais cariocas. Far-se-á, na medida do possível, o esclarecimento da utilização desses termos por africanos e traficantes de escravos e dos principais grupos étnicos e seus estereótipos no Rio. Grupos étnicos menores não cobertos pelo texto estão localizados no apêndice A.

A primeira região importante conhecida como Congo Norte no século XIX definia a área do cabo Lopez até a foz do rio Zaire (Congo).[22] Deveria provavelmente ser ampliada para incluir indivíduos que vinham do rio Muni e do estuário do Gabão, ao norte do cabo Lopez, bem como aqueles que eram negociados em todo o sistema do rio Zaire. Os traficantes do Rio de Janeiro pegavam,

às vezes, escravos de toda a costa do Congo Norte e embarcavam-nos como uma única carga. Quando chegava ao Brasil, essa gente era chamada de cabinda, enquanto uma minoria era chamada de gabão. Em quase todas as compilações das principais nações do Rio, os cabindas eram um grupo invariavelmente classificado como sendo quase tão grande quanto o de angolas ou congos; e na tabela 1.6, a região do Congo Norte atingiu consistentemente entre 23% e 32% dos africanos depois de 1817. É evidente que essa era uma das regiões mais importantes do tráfico do século passado.[23]

Quem eram os cabindas? Em primeiro lugar, Cabinda era um importante porto de tráfico escravo, logo ao norte do rio Zaire; assim, muitos escravos eram conhecidos como cabindas porque tinham sido exportados por esse porto. Os traficantes de negros do Rio utilizavam Cabinda como base para suas operações comerciais em toda a costa ao norte do cabo Lopez e para conexões com os mercados do rio Zaire, como Ponta da Lenha[24] e Boma, e o altamente importante tráfico do reino dos tios, em Stanley Pool (conhecido também como Malebo Pool), e, adiante, nos rios Zaire e Ubangi. Já em 1817, os viajantes Spix e Martius observavam que a maioria dos escravos importados para o Rio era de cabindas e benguelas. No período 1825-1830, o estudo que Klein fez de 428 na-

TABELA 1.5

A NACIONALIDADE DE ESCRAVOS NA CIDADE DO RIO DE JANEIRO, 1832

	Número		Número		Número
AFRICANOS	455	Cabundá,	3	Macuá, Mecena	2
África Ocidental	30	Camundá	26	Moçambique	98
Cabo-Verde	1	Cassange	21	Quelimane	13
Calabar	6	Rebollo	1	*Origem Africana*	
Mina	23	Camundongo	4	*Desconhecida*	2
Centro-Oeste Africano	303	Quiçama	2		
Congo Norte	120	Songo	77	BRASILEIROS	61
Cabinda	57	*Sul de Angola*	74	Cabra	5
Congo	52	Benguela	3	Crioulo	48
Munjolla	11	Ganguella		Pardo	8
Angola	176	*Incerto*: Moanje,	7	NACIONALIDADE	
Norte de Angola	99	Mohanje	120	DESCONHECIDA	105
Ambaca	3	*África Oriental*	7	Total	621
Angola	39	Inhambane			

Fonte: Arquivo Nacional, Cod. 388, Polícia, Imposto de Escravos, 1831-1833.

TABELA 1.6

A PORCENTAGEM DE ESCRAVOS DE CADA REGIÃO DA ÁFRICA, 1795-1852

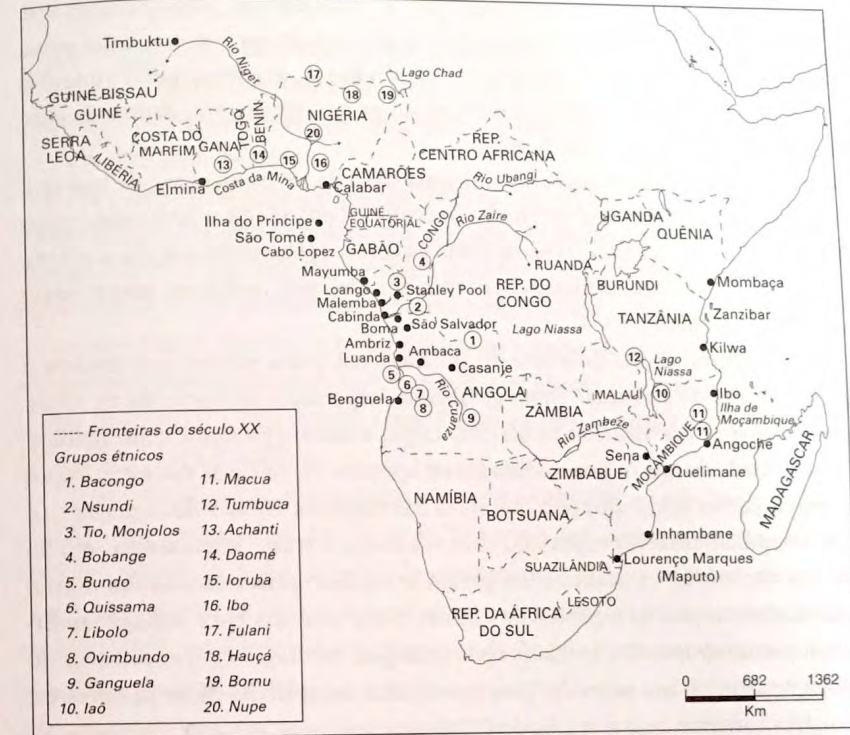
	Amostras de Navios Negreiros					Amostras do Rio	
	(1)	(2)	(3)	(4)	(5)	(6)	(7)
Regiões da África	1795-1811	1817-1843	1821-1822	1825-1830	1830-1852	1832	1833-1849
África Ocidental	1,2	0,8	—	—	1,5	6,59	6,34
Centro-Oeste Africano	*96,2*	*71,1*	*72,93*	*73,1*	*79,7*	*66,59*	*68,3*
Congo Norte	0,6	25,4	23,17	28,1	32,2	26,37	30,4
Angola	95,6	45,7	49,76	45,0	45,9	38,68	36,37
Desconhecida, incerta	—	—	—	—	1,6	1,54	1,56
África Oriental	2,3	24,5	26,31	26,86	17,9	26,37	16,83
Desconhecida	0,4	3,7	0,76	—	0,9	0,44	8,53

Fontes: (1) Tabela 4 em Herbert S. Klein, "The trade in African slaves to Rio de Janeiro, 1795-1811: estimates of mortality and patterns of voyages", *Journal of African History* 10, n.º 4 (1969): 540; (2) Tabela 69, Philip D. Curtin, *The Atlantic slave trade: a census* (Madison, Wis., 1969), p. 240; (3) Tabela 1.4; (4) Tabela 4.2, "Number of salves shipped to Rio de Janeiro, 1825-1830", Herbert S. Klein, *The middle passage: comparative studies in the Atlantic slave trade* (Princeton, 1978), p. 77; (5) Tabela 1.2; (6) Tabela 1.5 e (7) Tabela 1.3.

vios que traziam escravos para o Rio revela que 141 vieram do Congo, inclusive 26 que tinham traficado em Molembo (Malemba), 95 em Cabinda e 20 em Rio Zaire. No total, 28,1% de todos os navios negreiros que entraram no Rio tinham feito negócios na região do Congo Norte.

Obviamente, Cabinda foi muito importante no tráfico de escravos antes de 1830, mas na década de 1840 assumiu um papel ainda mais dominante no tráfico ilegal. Devido à pressão britânica sobre os portos de tráfico negreiro na foz do rio Zaire e em Luanda, boa parte do tráfico que passava antes por essa cidade mudou para o norte. Escravos que anteriormente teriam sido exportados da foz do Zaire eram levados por terra para locais mais seguros em Cabinda ou para os barracões mais ao norte, como Malemba, Loango e Mayumba. Qualquer que fosse seu grupo étnico de origem, mesmo que fosse do Norte de Angola, os escravos embarcados em Cabinda e lugares ao norte eram chamados de cabindas no Rio. Essas mudanças de padrões do tráfico nas décadas de 1830 e 1840, no entanto, produziram uma mistura étnica mais diversificada entre os cabindas brasileiros.

Os nsundis, os tekes, ou tios, e os gabões, por exemplo, estavam associados ao tráfico de Cabinda e do Norte. Segundo Debret, os cabindas importados para o Rio dividiam-se em dois grupos principais, os "de água doce" e os mossou-

das.[25] Esses últimos são provavelmente os nsundis, que viviam perto da costa e da água salgada, porque grafias alternativas de nsundi são mossunde e mussundi. Os cabindas "de água doce" são mais difíceis de identificar, mas o uso que Debret faz de "água doce" pode apontar para os que eram traficados pelas vias fluviais do interior, ou seja, os rios Ubangi e Zaire.

Muito mais importantes no Rio eram os escravos conhecidos como angicos e monjolos, que eram facilmente identificáveis por suas escarificações faciais.[26] Na África, ao norte do rio Zaire, os tios (tekes) usavam "cinco ou seis linhas paralelas desenhadas das sobrancelhas ao queixo, passando pelos ossos da face", e no Rio, artistas estrangeiros e anúncios de fugitivos descreviam os monjolos de "rostos riscados" de maneira semelhante. No período colonial, o termo para os tios (tekes) no Brasil fora anjico, ou angico, mas no século XIX era usa-

do raramente, dando-se preferência a monjolo. Isso talvez tenha acontecido por causa da mudança dos padrões de tráfico na África, uma vez que os escravos tios eram então "conhecidos como monjorros" e "rosto riscado", isto é, aqueles vendidos pelos tios, como os bobangis, bem como os próprios tios, que eram escravizados e vendidos no Rio de Janeiro. O apêndice A, que lista muitas variações de seus nomes, sugere que os tios eram um grupo significativo dentro da cidade, fazendo parte da nação monjolo.

No Rio, angicos e monjolos tinham a fama de ser numerosos, de boa aparência, astutos e corajosos, inclinados à revolta e à resistência se sofressem agressões. De fato, Weech descreveu-os como amantes da liberdade, orgulhosos e teimosos, bons escravos se fossem bem-tratados. Em caso contrário, muitas vezes cometiam suicídio.

Um último grupo do norte do rio Zaire era o dos gabões, que tinham o mesmo nome do país atual. Eram geralmente exportados de barracões no estuário do Gabão e nas vizinhanças do cabo Lopez e tinham presença mais significativa na cidade do que os poucos listados no apêndice A por causa dos estereótipos a respeito deles veiculados pela literatura dos viajantes. De acordo com estes, os gabões tinham uma má reputação como escravos, e eram "impacientes" em relação à escravidão e suicidas. Distinguiam-se também pela inusitada alta mortalidade. Até mesmo os registros de um navio que os trazia para o Brasil confirmam o estereótipo. Cinco meses após a chegada no Rio, 54% dos escravos do *Santo Antônio* haviam morrido. Essa mortalidade excepcional talvez se devesse a doenças costeiras, pois a região do Gabão era famosa no século XIX por suas febres letais.[27]

Associados também ao Congo Norte estavam os congos, uma das nações mais numerosas da cidade. Mas identificar um congo é muito difícil. Como foi mencionado antes, os conhecidos como congos no Rio eram, às vezes, os bacongos do Norte de Angola e Sul do Zaire (atual República Democrática do Congo), mas muitos outros grupos étnicos, além desse, eram chamados de congos. De acordo com o costume do tráfico, qualquer indivíduo exportado pelos mercados ligados à vasta rede comercial do rio Zaire e seus tributários era um congo.[28] Evidentemente, os escravos que vinham dessa região pertenciam a milhares de grupos étnicos. Devido à imprecisão do termo, os escravos classificados como congos foram colocados no Congo Norte no apêndice A, porque o tráfico de escravos na costa ao norte do rio Zaire estava tão ligado ao tráfico do rio Zaire que é impossível separar os dois. Grupos específicos de bacongos, porém,

como os muchicongos de São Salvador, foram incluídos na categoria do Norte da Angola moderna, embora possam ter sido exportados pela rede comercial do rio Zaire e viessem a ser conhecidos como congos no Rio. Nas situações em que a origem étnica específica é conhecida, localizamos os indivíduos dentro de países africanos modernos, em vez de como parte de uma nação carioca do século XIX. Porém, a decisão de colocar os congos no Congo Norte está claramente baseada no costume do tráfico.

Na cidade do Rio, os congos costumavam ser vistos em termos positivos.[29] Da perspectiva de seus senhores, eram alguns dos melhores escravos devido a sua habilidade na agricultura, em artes e ofícios e no trabalho doméstico. Em particular, as mulheres desse grupo eram preferidas por causa de sua reputação de trabalhadeiras. Os congos tinham também a fama de ser um povo orgulhoso, que preservava suas tradições na cidade e celebrava o antigo reino do Kongo em suas canções, honravam o mago Baltasar como rei do Congo e coroavam seus próprios reis e rainhas.

Tão numerosos no Rio quanto os congos e cabindas, se não mais, eram os angolas, que compunham muitas vezes um terço das amostras étnicas. No século XIX, porém, o termo angola não compreendia todo o território do que é hoje o país Angola. No tráfico, o termo referia-se geralmente aos cativos vindos da região central controlada pelos portugueses da Angola moderna, em especial de Luanda, sua capital colonial, e seu interior, o vale do rio Cuanza (Kuanza), e a região entre esse rio e Caçanje. Os angolanos eram exportados geralmente de Luanda e barracões próximos, ou de Ambriz para o norte, em especial na década de 1840, quando navios britânicos pressionaram Luanda.[30] Os angolanos, portanto, vinham de uma área mais restrita que a dos congos, mas ainda assim compreendiam numerosos grupos étnicos.

Devido à velha conexão de Angola com o Rio, estabelecida ao longo de séculos de tráfico de escravos, grupos étnicos específicos da Angola moderna eram mais bem conhecidos na cidade do que os de outras regiões da África, e há muitas imagens de angolanos nos arquivos. Ao contrário dos estereótipos negativos dos centro-africanos, conhecidos como bantos no Brasil, os senhores de escravos tinham imagens positivas dos angolanos; os viajantes escreveram que davam "excelentes" escravos, talvez, como observou Walsh, porque não se revoltavam como os minas. O mais provável é que isso se devesse à boa condição física deles, que Schlichthorst notou que era comum entre os que vinham do

"alto sertão" (do planalto de Benguela?), reconhecidos pelas marcas de idade em seus ombros. Eram apreciados também por sua habilidade em fazer trabalho mecânico e especializado.[31]

Muitos nomes específicos da Angola moderna aparecem nos documentos: ambaca, cabundá (bundo), Cassanje, Loanda (Luanda), quissama e rebolo (libolo). Dois desses são nomes de lugares e centros do tráfico de escravos, enquanto os outros se referem a grupos étnicos. Benguela, que também está na Angola moderna, precisa, no entanto, ser discutido em separado, porque os escravos benguelas eram diferentes dos escravos "angolanos" do século XIX.

As populações de fala quimbundo de Luanda e seu interior contribuíram indiscutivelmente com muitos escravos para o grupo conhecido como angola no Brasil. O termo específico para bundo no Rio era cabundá. Graças ao constante intercâmbio entre Luanda e Rio no século XIX, muitos traficantes traziam "crioulos de Luanda", que poderiam ou não falar quimbundo.[32] Os termos mais prováveis para indicar origem bunda são assim cabundá e loanda e, às vezes, angola.

Diferenciados dos bundos, mas incluídos com freqüência entre os angolas, estavam os caçanjes do Rio. Seu nome vinha evidentemente do mercado de Caçanje, que servia de ponto de intercâmbio para o tráfico de escravos entre o interior da África Central e Luanda. Os caçanjes do Rio passaram provavelmente por Cassanje antes de serem mandados para a costa. Devido às conexões desse mercado com Luanda, muitos caçanjes podem ter vindo dessa região, mas o mais provável é que caçanje aponte apenas para as diversas populações do Leste de Angola, inclusive os lunda-tchokwe, que eram lingüisticamente diferentes dos de idioma quimbundo da costa. É interessante que os caçanjes do Rio fossem distinguidos dos outros angolanos com base na língua. Segundo Schlichthorst, seu idioma era um dos mais fáceis de aprender na África, enquanto Almeida Prado afirmava que os caçanjes do Rio eram conhecidos pela "miserável indolência" de sua pronúncia do português. Diziam "balada" em vez de "barba", e "cibali" em vez de "cidade". Quando os brancos queriam satirizar os negros, utilizavam os padrões de fala dos caçanjes para ridicularizá-los. Com efeito, o português mal falado ou mal escrito ainda é chamado de caçanje no Brasil.[33]

Por outro lado, o grupo étnico ambaca, que vivia entre Caçanje e Luanda, era famoso por sua alfabetização e habilidade com a língua portuguesa. Com efeito, os ambacas tinham relações muito antigas com os portugueses em Luanda, e seus governantes (*sobas*) eram vassalos de Portugal, o que não evitou, no

entanto, que alguns deles fossem escravizados no Rio. Parecem ter sido alguns dos africanos mais bem-sucedidos e de maior mobilidade social na cidade, talvez devido aos séculos de experiência no trato com os portugueses.

Da região ao sul do rio Cuanza também vieram numerosos escravos para o Rio. O maior grupo foi o dos quissamas (kisamas) e rebolos (libolos). É provável que o estado de guerra constante entre os quissamas e os portugueses e entre quissamas e rebolos seja responsável pelo grande número deles na cidade.[34] Os cativos eram levados para Luanda e dali exportados para o Rio.

Outra nação importante, embora menor que a dos libolos, era a dos moanges.[35] Embora a identificação deles seja incerta, talvez viessem do interior de Luanda. Há uma ilha conhecida como Cazoange ao sul da capital angolana, mas outra localização possível é o baixo vale do rio Cuanza, onde há três nomes de lugares similares nos mapas de 1863 e 1881: Muingi, Muinge e as terras de Camoanga. Pouco se sabe sobre eles, uma vez que poucos estrangeiros incluíram-nos nas descrições de Angola no século XIX.

Superando todos esses grupos em quantidade importada de onde é a Angola atual, estava a nação definida no Rio como benguela do Sul de Angola.[36] Em 1849, amostras étnicas da Santa Casa (tabela 1.3) revelam que mais da metade dos angolanos tinham vindo dessa região, pois os benguelas tinham inundado a cidade na década de 1840 e se tornado uma de suas maiores nações. O nome vinha do porto de Benguela, centro de tráfico de escravos mais importante do Sul de Angola. À medida que os britânicos pressionavam Luanda nessa década, muitos comerciantes com base no Rio transferiram suas operações para o sul e negociavam em Benguela. Os registros de um traficante revelam que seu navio tinha negociado em Anha, próximo de Benguela, e tirado a maioria de seus escravos das populações de Bailundo e cercanias. Assim, muitos dos escravos exportados de Benguela e conhecidos como "benguelas" no Rio eram trazidos para a costa por caravanas de ovimbundos do planalto do Sul de Angola, isto é, os ovimbundos e seus vizinhos.

Um segundo grupo do Sul de Angola, incluído muitas vezes na nação benguela do Rio, era o dos ganguelas. Nas listas étnicas, porém, eram geralmente diferenciados dos benguelas, e essa divisão reflete indiscutivelmente as diferenças entre os ovimbundos do planalto de Benguela e os nganguelas do Sul e Leste de Bié. Como observa o historiador McCulloch, os ovimbundos usavam o termo depreciativo ngangela ou ganguela para o povo que vivia a leste e ao sul

deles, ou seja, os luimbes, luchazes, mbundas e mbwelas. Uma vez que essa região era "campo de caça favorito dos traficantes de escravos", não surpreende de forma alguma que tantos ganguelas fossem vendidos no Rio.[37]

Portanto, aqueles que buscam as origens africanas dos escravos cariocas na Angola atual deveriam concentrar-se em quatro grupos populacionais (lingüísticos) principais: os bacongos do Norte, muitos dos quais foram exportados pelo sistema de tráfico do rio Zaire; os bundos da Angola central e populações do vale do rio Cuanza, que eram exportados por Luanda e Ambriz; os lunda-tchokwes do Leste de Angola, comercializados por meio do centro de tráfico de escravos interior de Cassanje para Luanda; e os ovimbundos e ngangelas do Sul, que eram vendidos em Benguela. Grupos étnicos mais específicos aparecem no apêndice A, que inclui até alguns indivíduos de outros grupos lingüísticos do extremo sul de Angola.

Em todo o Centro-Oeste Africano, portanto, a Angola atual era o ponto de origem da maior porcentagem de escravos importados para o Rio. Como revela a tabela 1.6, antes de 1811, quase todos os escravos importados tinham vindo de Angola. Na década de 1820, essa porcentagem caiu para quase 50% e continuou em cerca de 45% nas décadas de 1830 e 1840. Nenhum outro país chegou perto da Angola moderna enquanto fonte dos escravos cariocas, embora o Congo Norte, que abrange os modernos Congo, Zaire (República Democrática do Congo), Gabão e Camarões, produzisse de um quarto a um terço das importações após 1815. Juntos, o Congo Norte e a Angola atual dominavam enquanto regiões de origem dos escravos importados no século XIX (71,1% e 96,2%). Pelo menos dois terços dos africanos que viviam no Rio tinham suas terras natais no Centro-Oeste Africano.

ÁFRICA ORIENTAL

A segunda principal área de origem de 18% a 27% dos africanos do Rio (tabela 1.6) era a África Oriental, especialmente o Centro-Leste Africano, abrangendo o que são hoje o Sul da Tanzânia, o Norte de Moçambique, Malauí e o Nordeste de Zâmbia.[38] Embora não fosse importante antes de 1811, quando menos de 3% das importações de africanos vinham de lá, o tráfico dessa região aumentou rapidamente a partir de 1815, quando os ingleses intensificaram seus esforços

para acabar com o tráfico de escravos na África Ocidental. Em vez de negociar ao norte do Equador, na costa ocidental, os traficantes do Rio buscaram novos suprimentos na costa oriental, entre Mombaça, Quênia e Lourenço Marques (atual Maputo), em Moçambique, a fim de evitar a captura de suas cargas. Usando navios mais modernos e velozes, como clíperes Baltimore e navios a vapor, os traficantes conseguiam entregar mais escravos no Rio com menos tempo de trânsito e menor perda de vidas. Na década de 1820, autoridades consulares britânicas calculavam que a mortalidade nos navios negreiros da costa oriental tinha declinado para 12,8%, em comparação com 27,7% em 1819 (um ano de epidemia?).[39] A conseqüência dessa mudança de padrão foi que o Rio passou a buscar cada vez mais escravos na África Oriental e a nação moçambique tornou-se uma das maiores da cidade, em especial após 1830.

No Rio, os moçambiques[40] eram ao mesmo tempo valorizados e desprezados como escravos. De acordo com o viajante americano Ewbank, eles estavam "entre os melhores escravos. Igualmente inteligentes e mais pacíficos que os minas (da Costa do Ouro), fiéis e confiáveis, alcançam alto preço". Aqueles que descrevia tinham uma fileira dupla ou simples "de protuberâncias, do tamanho de ervilhas, do meio da testa até a ponta do nariz".[41] Outros viajantes consideravam-nos feios por causa das cicatrizes étnicas; e os senhores urbanos, que julgavam os criados domésticos com seus próprios padrões de beleza, não compravam escravos moçambiques.

Entretanto, os estereótipos cariocas dizem-nos pouco sobre os grupos étnicos específicos importados da África Oriental e a amostra deles é infelizmente limitada (apêndice A). Uma vez que os africanos do Leste não eram bem conhecidos no Rio, os senhores tendiam a chamá-los todos de "moçambiques", dando-lhes o nome da antiga colônia portuguesa. Mas esse costume obscurece as origens de muitos escravos de fora das áreas de controle de Portugal, ou seja, dos modernos Quênia, Tanzânia, Malauí, Zâmbia, Zimbábue (Rodésia), África do Sul e Madagascar. Outra tendência era a de agrupar os escravos africanos orientais por portos de exportação: Mombaça ou Mombassa (Mombaça, Quênia?), Ilha de Moçambique, Quelimane, Inhambane e Lourenço Marques. Embora houvesse muitos outros portos de exportação, como Ibo e Angoche, esses raramente aparecem nas fontes para o Rio. Outros nomes comuns no Rio eram Sena, do mercado interior junto ao rio Zambeze, e grupos étnicos específicos, como os macuas (makuas) e variantes de mujau, para os iaôs. De todos esses ter-

mos, os cariocas preferiam três: moçambique, quelimane e inhambane, que refletem as três maiores regiões de escravidão da África Oriental no século XIX.

A primeira região de Moçambique indica evidentemente povos de Ilha de Moçambique e de mais ao norte. Ilha de Moçambique era uma das bases mais importantes de operações do tráfico de escravos da região no século XIX.[42] Representantes comerciais de firmas brasileiras, bem como autoridades portuguesas envolvidas no tráfico, tinham residência ali. Comerciavam não somente com o Brasil, como também com traficantes africanos, árabes e indianos que atuavam a partir do que hoje são Quênia e Tanzânia, inclusive Zanzibar. Os laços dos traficantes em Moçambique possivelmente explicam por que os escravos descritos como mombaças ou mombasas aparecem nos relatos de viajantes. É provável que fossem exportados do porto de Mombaça, uma vez que árabes de "Mombaça" viviam também em Ilha de Moçambique e havia um ativo tráfico de escravos de Kilwa para suprir os brasileiros naquele porto. Segundo Schlichthorst, Mombaça vinha logo depois de Moçambique como grande exportadora de escravos, e Weech inclui os mombassas em sua lista de principais nações africanas, embora observe que eram menos comuns que quilimanos, mozambiques e outras nações.[43]

Se esses viajantes estão corretos, então muitos escravos descritos como moçambiques no Rio vinham não somente da área setentrional da atual Moçambique, mas também de mais ao norte, desde o Quênia. Suspeita-se que os escravos do Norte eram agrupados com os moçambiques devido aos padrões de tráfico entre Quênia e Tanzânia e Ilha de Moçambique. Dos grupos étnicos conhecidos traficados por esse porto, os mais importantes eram os macuas do interior de Moçambique. De fato, o historiador Alpers explica que "a maioria dos escravos exportados de Moçambique durante o século XIX eram macuas".[44] No Rio, os maquas ou macuas ocorrem em diferentes listas étnicas e constituíam possivelmente o maior grupo étnico importado da África Oriental para a cidade.

Como demonstra também Alpers, os macuas não eram o único povo traficado por Ilha de Moçambique. Muitos iaôs, conhecidos como muchau, mojau ou mugão no Rio, também caíam na rede do tráfico de escravos para o Brasil.[45] Embora vendessem, às vezes, sua própria gente, isto é, criminosos com suas famílias inteiras, os iaôs eram "o segundo maior fornecedor do mercado de escravos de Moçambique até cerca da metade do século". Em particular, os iaôs traficavam as populações numerosas da região do lago Niassa (lago Malauí). Com

efeito, os registros de navios negreiros do apêndice A incluem indivíduos conhecidos como "povos do lago" e uns poucos grupos étnicos específicos, como os tumbucas, que vivem a oeste do lago Niassa. Em conseqüência, uma das maiores fontes de escravos da África Oriental era a região desse lago, uma das mais densamente povoadas do continente africano. Os povos do lago devem ter entrado para a nação moçambique no Rio, ou possivelmente para os quelimanes, uma vez que eram exportados via Ilha de Moçambique ou Quelimane.

Perdendo apenas para Moçambique como origem africana oriental de nação carioca estava Quelimane.[46] Essa cidade contava com muitas das mesmas fontes de escravos da Ilha de Moçambique e, assim, os quelimanes do Rio eram amiúde agrupados com os moçambiques. O porto de Quelimane servia também de ponto final para as rotas de caravanas, inclusive as dos iaôs, que atingiam a região do lago Niassa. Conforme dizia o marquês de Bemposta Subserra em 1853, as caravanas de "negros, alguns bisas, que vêm das terras de Kasembe, outros iaôs", vão para Ilha de Moçambique, mas quando encontram "dificuldades" com outras "nações", vão para Quelimane ou Ibo. O que o marquês esclarece é que Quelimane servia de porto alternativo à exportação de escravos para o Brasil. Sempre que guerras no interior bloqueavam as caravanas para Ilha de Moçambique, ou cruzadores britânicos apareciam ao largo da costa, os traficantes do interior e os brasileiros mudavam para Quelimane. Mas as perturbações militares não eram a única explicação para a crescente proeminência de Quelimane no tráfico para o Brasil. Preços mais baixos e um fornecimento adequado de jovens de dez a catorze anos de idade atraíam também os traficantes brasileiros. Em conseqüência, na década de 1840, Quelimane rivalizava com Ilha de Moçambique no tráfico para o Brasil, e os que eram conhecidos como quelimanes aumentavam da mesma forma seu número no Rio de Janeiro.

Além dos povos do lago, os outros grupos principais vendidos em Quelimane eram os do baixo Zambeze. No Rio, eram conhecidos por mecena, mucena, sena ou rios de sena, provavelmente para distingui-los dos povos do lago.[47] Os senas do Rio derivavam seu nome do mercado interior de Sena e da área do baixo Zambeze, conhecida como Rios de Sena. Com muita probabilidade, os senas também se compunham de grupos vindos de regiões mais para o interior que tinham sido negociados no mercado de Sena e depois exportados de Quelimane. Portanto, as distinções cariocas entre sena e quelimane talvez apontem para regiões diferentes de origem. Uma vez que as caravanas de iaôs do lago Nias-

sa levavam os povos do lago para Quelimane, esse nome pode se referir a eles, enquanto sena talvez se aplique somente aos do baixo Zambeze. Os povos do lago, exportados por outros portos, como Moçambique e Ibo, participavam da nação quelimane no Rio? Onde se encaixavam? Moçambiques ou quelimanes? Ou moçambique referia-se aos macuas e povos do Norte, enquanto quelimane abrangia tanto os povos do lago como os do baixo Zambeze, portanto, a região central de Moçambique atual.

Qualquer que fosse o significado de Quelimane no Rio, não há dúvida de que esse porto, bem como Ilha de Moçambique, dominavam o tráfico da África Oriental para o Rio. O terceiro porto, Inhambane, era muito menos importante, em especial antes de 1830, e a nação inhambane no Rio era de modo análogo pequena, embora as listas étnicas e os viajantes a definam consistentemente como uma nação importante.[48] Em poucos casos, os escravos cariocas eram identificados como Lourenço Marques, outro porto meridional, mas a maioria dos moçambiques do Sul era aparentemente embarcada para o Brasil por Inhambane, em vez de por Lourenço Marques. Os traficantes brasileiros preferiam Inhambane porque estava mais protegido dos cruzadores ingleses e os preços eram menores, e assim esse porto superou o de Lourenço Marques no século XIX. As caravanas que vinham do interior do Zimbábue e da África do Sul chegavam cada vez mais a Inhambane, embora algumas fossem para Lourenço Marques. Devido ao predomínio do tráfico por Inhambane, os povos da África meridional, exportados pelos portos do Sul, ficaram então conhecidos no Rio como inhambanes. Embora se possa identificar apenas alguns poucos escravos de língua nguni do Sul da África no apêndice A, é de se suspeitar que alguns dos que foram apanhados nos grandes deslocamentos e guerras dessa região no século XIX encontraram seu caminho para o Rio através dos portos meridionais, ficando então conhecidos como inhambanes.[49]

A última área da África Oriental que fornecia escravos para o Rio era a ilha de Madagascar. Tendo em vista que os portugueses negociavam freqüentemente com a ilha, não surpreende que até escravos malgaxes tenham aparecido na cidade, embora fossem poucos e provavelmente agrupados aos moçambiques porque vinham do porto de Moçambique. Foram reconhecidos no Rio por dois viajantes, um que visitara Madagascar em sua viagem ao redor do mundo e outro que ficou fascinado pelos desenhos "bem executados" em seus ombros e costas.[50]

Como mostramos, os africanos do Leste estavam entre os que mais viajavam para chegar ao Rio de Janeiro. As principais nações daquela região refletidas pelas tradições da cidade foram moçambique, quelimane e inhambane. Juntas, compunham um quarto da população escrava do Rio após 1830 e transformaram a composição étnica da cidade no século XIX. Escravos de lugares distantes como o Quênia, ao norte, e das "terras de Kazembe", bem no interior, a oeste do lago Niassa, faziam a longa jornada para a costa e em torno do cabo da Boa Esperança para ir trabalhar no Rio. Embora a região seja imensa, a maioria dos grupos parece ter vindo do interior de Moçambique (os macuas), da região do lago Niassa (os povos dos lagos e os iaôs), do vale do baixo Zambeze (os senas) e do Sul de Moçambique (os ngunis). Na década de 1840, à medida que as caravanas entravam cada vez mais no Centro-Oeste Africano, alguns indivíduos faziam caminhadas extraordinárias até a costa, depois uma longa viagem marítima e outra caminhada terrestre até as fazendas de café do Brasil.

ÁFRICA OCIDENTAL

A África Ocidental ficou para o fim porque foi a fonte de escravos menos importante para o Rio: os advindos dessa região não passam de 7% das amostras étnicas anteriores a 1850 (tabela 1.6). Quando descreviam as principais nações do Rio, os viajantes nem incluíam africanos ocidentais em suas listas. Ademais, somente uma pequena fração deles foi importada diretamente da África. A tabela 1.6 revela que menos de 2% das importações diretas eram africanos do Oeste, que, no entanto, compunham uma porcentagem maior na cidade, porque muitos vinham da Bahia e outras províncias. Embora as origens étnicas dos escravos na Bahia fossem as mesmas dos que eram reexportados para o Rio (tabela 2.5), a amostra étnica de africanos ocidentais no Rio é mais difícil de determinar do que na Bahia,[51] pois os senhores cariocas tendiam a usar a qualificação mina para todos eles e calabar para os do Leste da Nigéria. Na maioria das listas étnicas cariocas, os dois únicos termos para africanos ocidentais são mina e calabar.

Quem eram os minas? No século XIX, mina já assumira muitos significados diferentes.[52] Um dos usos seguia o velho costume português de chamar todos que vinham da África Ocidental ou da costa da Guiné de mina, mas os portugueses também empregavam o termo num sentido mais restrito, para escravos

exportados da Costa da Mina. O nome originara-se do castelo São Jorge da Mina, também chamado Elmina, na Costa do Ouro (atual Gana); e, por extensão, o litoral de Mina veio a identificar a região costeira a leste de Elmina, ou seja, do litoral da Costa do Ouro ao leste da Nigéria, ou toda a área da baía de Benin. No Rio do século XIX, essas definições de um mina, isto é, de qualquer africano ocidental ou de alguém vindo da baía de Benin, ocorrem nos registros, bem como a velha associação com a Costa do Ouro.

Assim, ao atingirmos a década de 1840, mina assumira um significado adicional no Rio: o de orgulhosos, indômitos e corajosos muçulmanos de língua árabe que eram escravos alfabetizados, inteligentes, capacitados e cheios de energia — e que trabalhavam duro para comprar sua liberdade. Apesar dessas qualidades positivas, nem sempre eram apreciados como escravos. Os donos tinham medo deles, em especial depois da revolta malê de 1835, em Salvador. À medida que os baianos os vendiam para o sul, os senhores cariocas ficavam mais nervosos quanto ao seu potencial para a revolta, o assassinato dos donos e o suicídio. Embora houvesse muitas imagens negativas dos homens minas "rebeldes", os estrangeiros elogiavam a beleza das mulheres e com freqüência tomavam-nas para amantes e concubinas, o que sugere que se aproximavam dos padrões europeus de beleza.

Esses estereótipos gerais dos minas não revelam muito sobre sua etnia, exceto para sugerir que havia um grupo significativo de escravos muçulmanos na cidade. De acordo com o viajante Colton, os minas vinham do interior ao norte e falavam árabe, enquanto que Walpole afirmava que eram muçulmanos, capazes de ler e escrever árabe, da alta Guiné, onde se localizam Bornou (Bornu) e Timbuctoo (Timbuktu). Sugeria também que formavam uma nação separada no Rio, devido a sua incapacidade de se unir aos outros escravos, bem como a sua "hostilidade mortal em relação às outras raças". De acordo com Dabadie, os minas tinham um sentimento de solidariedade no infortúnio, consideravam-se membros de uma única família, falavam sua língua entre si e amavam as mulheres de seu próprio país. Segundo esses viajantes, os minas eram um grupo étnico coeso, mas parece improvável que o termo mina se refira a apenas um grupo, embora os viajantes pudessem estar se referindo aos hauçás muçulmanos, que viviam entre Timbuktu e Bornu, que eram alfabetizados em árabe e foram importados para a Bahia. Uns poucos ussás (hauçás) aparecem em listas étnicas do Rio (tabela 1.3). Entretanto, os minas muçulmanos incluíam provavelmente outros muçulmanos, como os iorubas e os fulas. Talvez a religião islâmica co-

mum formasse a base para a unificação dos escravos muçulmanos do Rio e a criação de uma "família" comum.

Por outro lado, havia claramente não-muçulmanos entre os minas. Debret listou quatro tipos de minas na cidade: os minas, os minas *néjo*, minas *mahij* e minas *callava*. O que esses quatro grupos podem representar é uma divisão da costa em Costa do Ouro (minas), costa do Daomé (*mahij* = mahi), Oeste da Nigéria (*néjo* = nagô?) e Leste da Nigéria (*callava* = calabar?). O interessante é que Debret se refere a quatro grupos de minas, quando o comum nas listas étnicas era dividir os africanos ocidentais em dois grupos: os minas, que nesse sentido significavam geralmente grupos a oeste do delta do rio Níger, exportados desde a baía de Benin, e os calabares, grupos a leste do delta, embarcados desde os portos da baía de Biafra. Na verdade, um viajante chegou a observar que os minas vinham da costa do Benin.[53]

Independentemente da verdadeira identificação dos minas de Debret, não há dúvidas de que se encontravam no Rio grupos étnicos do Daomé (atual Benin) e do Leste e Oeste da Nigéria. Os iorubas do Oeste da Nigéria e de Benin eram conhecidos como nagôs na Bahia e no Rio; em alguns casos, o nome usado no Rio para um ioruba era mina nagô. Eram numerosos na cidade, em especial depois de 1835, em parte devido à venda de iorubas de Salvador, que importara tantos deles no início do século XIX. Constituíam provavelmente o maior grupo étnico da África Ocidental no Rio.

Abaixo dos iorubas estavam os gêges do Daomé (Benin), que também eram embarcados para o Rio via Bahia (tabela 2.5). Muito menos comuns que os iorubas, eram geralmente agrupados com os minas. Mencionados com menor freqüência havia ainda os adas da área de Acra e os achantis da atual Gana, os tapas ou nupes da moderna Nigéria, os mandingas e os camarões. Esse último nome é de interesse, pois o diplomata Gobineau acreditava que os minas eram muçulmanos do Gabão.[54] Se ele está correto, pode estar apontando para a existência no Rio de muçulmanos do Norte de Camarões, que eram normalmente enviados para a costa a fim de ir para o Rio via Gabão.

Por fim, os que faziam parte da nação calabar não eram identificados especificamente nos registros. O nome Calabar refere-se a dois portos na baía de Biafra, Velho Calabar e Novo Calabar, e, assim, não define os muitos grupos étnicos exportados por esses portos. Embora nunca fique evidente nas fontes cariocas, os grupos étnicos dessa região, como os ibos, efiks ou ibibios, talvez estivessem

entre os calabares do Rio.[55] Em comparação com os minas, os calabares eram pouco numerosos nas listas étnicas, uma vez que a palavra se referia a uma região mais específica que mina.

Como sugerem esses poucos grupos étnicos, portos e termos, a maioria dos africanos ocidentais importados para o Rio vinha dos atuais Gana, Benin, Nigéria, Camarões e, provavelmente, Togo. Contribuíram também para esse contingente as ilhas da costa da África, principalmente Cabo Verde, ilha do Príncipe e São Tomé. Em alguns casos, os africanos dessas ilhas tinham nascido ou crescido nelas, mas tendo em vista que tantos escravos eram embarcados ali, suspeita-se que muitos escravos de Cabo Verde e São Tomé tivessem nascido em outros lugares.[56] Em particular, os escravos exportados por São Tomé e ilha do Príncipe vinham amiúde da Nigéria, do Congo Norte ou Angola, mas Cabo Verde, que fica mais ao norte, se alimentava provavelmente de fontes exclusivas da África Ocidental. Devido à ambigüidade da origem, é difícil situar as ilhas, em especial quando se lida com registros de navios negreiros. Embora Curtin separe São Tomé e ilha do Príncipe dos africanos ocidentais em suas listas étnicas, há tão poucos nas tabelas para o Rio que eles foram incluídos nesse grupo. Apenas sete indivíduos das tabelas 1.3 e 1.5 e do apêndice A podem ser identificados como vindo de Cabo Verde ou da ilha do Príncipe. Embora São Tomé esteja ausente dessas amostras, escravos dessa ilha apareciam em anúncios de jornais.[57]

Em conclusão, as origens dos escravos do Rio eram tremendamente diversificadas. Da África, viajaram de pontos tão distantes quanto Cabo Verde e Quênia, incluindo as vastas regiões da África Ocidental, Centro-Oeste Africano e África Oriental. Das Américas, vieram de lugares tão distantes quanto os Estados Unidos e a Argentina. Do Brasil, suas terras natais iam das florestas tropicais do Amazonas e dos campos desertos do árido Nordeste ao interior do Mato Grosso e as vastas fazendas do Sul. Exceto por uma pequenina minoria nascida na corte, eles eram estrangeiros sem parentes numa terra alheia na qual teriam de lutar para sobreviver contra a probabilidade de uma morte precoce, adaptar-se a senhores estrangeiros e costumes estranhos, e tentar fugir de seu infortúnio. Porém não fariam tudo isso sozinhos, pois construiriam novas lealdades a novas nações e formariam novas famílias e comunidades para ajudá-los a sobreviver, lidar com a situação e resistir; mas as memórias de suas terras natais e de suas famílias permaneceriam com eles nos anos difíceis que teriam pela frente, enquanto relembravam "minha terra e minha nação".

2. A encruzilhada: o mercado de escravos do Rio de Janeiro

Depois de jornadas de 1500 quilômetros ou mais, os novos escravos chegavam finalmente ao seu destino, a cidade do Rio de Janeiro.[1] Desembarcados de navios negreiros e depositados em armazéns após exaustivas viagens oceânicas ou marchas forçadas pelo interior do Brasil, defrontavam-se com uma das transições mais decisivas de suas vidas, da qual tinham pouco controle: sua venda no Valongo, o maior mercado de escravos do país. Ali estava a encruzilhada de seus destinos, onde se determinava a quem serviriam, que trabalho fariam e até se viveriam ou morreriam cedo. Embora quase 1 milhão de africanos,[2] bem como incontáveis brasileiros, tenham passado pelo mercado de escravos do Rio, pouco sabemos de suas experiências pessoais quando eram comprados e vendidos. Nem mesmo as poucas narrativas de escravos[3] existentes oferecem uma visão de seus sentimentos no momento da venda. Portanto, estamos limitados a perspectivas externas, em especial a dos viajantes estrangeiros, e registros oficiais sobre os estabelecimentos comerciais licenciados para negociar escravos.

Para compreender o que um escravo suportava no mercado do Valongo, devemos antes esclarecer três pontos importantes. Primeiro, para objetivos comerciais, havia duas divisões principais dos escravos: os que eram de importação recente e, portanto, africanos sem habilidades e treinamento, e os que eram escravos africanos assimilados (ladinos) e capacitados. Embora a palavra "ladi-

no" definisse geralmente um africano assimilado no Rio, os que negociavam ladinos vendiam também escravos nascidos no Brasil.[4] As licenças da cidade para comercializar escravos eram de três tipos: uma para escravos novos, outra para ladinos e escravos capacitados, e uma terceira para ambos os casos. Como esclarecem os documentos, o uso pelos negociantes das palavras "novo" e "ladino" sugere que faziam uma distinção entre os novos na escravidão e os anteriormente escravizados. Os comerciantes classificavam sua "propriedade" como mercadoria "nova" ou "usada" e estabeleciam sua operações comerciais de acordo com essa classificação.

Em segundo lugar, muitos escravos eram adquiridos fora das firmas comerciais licenciadas, e os mais afortunados conseguiam evitar a venda pública. O mais provável é que esses escravos fossem nascidos no Brasil e capacitados, ou índios escravizados por direito de conquista, em vez de compra. Em conseqüência, não podemos obter um quadro completo de todos os métodos pelos quais os escravos passavam ao controle de novos donos. Após 1830, é ainda mais difícil obter informações sobre o mercado de escravos, porque os africanos novos eram vendidos de modo secreto e ilegal. Portanto, estamos, em larga medida, limitados ao período anterior a 1830 e aos comerciantes licenciados, pois sobrevivem poucos registros sobre as compras informais ou ilegais.

Em terceiro lugar, os novos africanos oferecidos no Valongo constituíam um grupo mais homogêneo do que os vendidos em outros lugares: eram geralmente do sexo masculino, de dez a 24 anos de idade. Para o período anterior a 1830, devemos nos basear em registros de alfândega e em viajantes para ter uma visão dos grupos etários. Na alfândega, cobrava-se imposto apenas sobre escravos com mais de três anos de idade, mas os menores que isso também eram registrados.[5] Quando os novos africanos ainda estavam sendo contados, dois termos eram usados para crianças: "cria do peito" (bebês) e "cria de pé" (começando a andar).[6] Segundo Klein, havia crianças assim em 28% dos 351 navios negreiros que atracaram entre 1795 e 1811. Informações adicionais sobre importações de escravos de Angola comprovam os dados de Klein.[7] Os primeiros números, no entanto, não fornecem divisão por idade para os grupos acima de três anos.

Os viajantes que visitaram o mercado de escravos antes de 1830 confirmam a pouca idade dos novos africanos. Embora não façam comentários, em geral, sobre bebês ou crianças engatinhando no mercado, foram consistentes

em suas observações de crianças e adolescentes.[8] Um observador preciso, o alemão Freireyss, chegou a estimar que três quartos dos negros importados eram crianças (1814-1815). Outros estrangeiros eram menos específicos e apenas supunham que as crianças mais jovens no mercado tinham mais de cinco ou seis anos, em concordância com os registros de idade mais antigos nas amostras de navios negreiros posteriores a 1830 (tabela 2.1). Outro grupo etário tinha cerca de oito a dez anos, e Freireyss acreditava que "geralmente" os escravos importados estavam dentro dessa faixa etária. No entanto, outros viajantes apontavam para uma idade um pouco maior, geralmente entre doze e catorze anos. Já em 1807, Vaux registrava que o melhor escravo para comprar era um jovem de quinze anos, e, ainda em 1848, Ellis observava que, em geral, vendiam-se melhor os meninos entre doze e catorze anos. No conjunto, os viajantes sugerem que as crianças em exibição no mercado tinham entre cinco ou seis e dez anos, enquanto os adolescentes iam de onze ou doze a quinze anos.

Registros de navios negreiros capturados estabelecem as idades específicas de escravos importados depois de 1830 (tabelas 2.1 e 2.2). De particular interes-

TABELA 2.1

IDADE DOS AFRICANOS IMPORTADOS PARA O RIO DE JANEIRO, 1838-1852

Idade	Homens	%	Mulheres	%	Total[a]	%
5-9	17	5,20	12	11,11	29	6,67
10-14	89	27,22	41	37,96	130	29,89
15-19	105	32,11	27	25,0	132	30,34
20-24	85	25,99	14	12,96	99	22,76
25-29	17	5,20	2	1,85	19	4,37
30-34	6	1,84	4	3,70	10	2,30
35-39	3	0,92	3	2,78	6	1,38
40-44	3	0,92	3	2,78	6	1,38
45-54	1	0,31	2	1,85	3	0,69
Total	327[b]		108		435[c]	

Fontes: Arquivo Histórico do Itamarati, III, Coleções Especiais, 33, Comissões Mistas (Tráfico de Negros), Lata 4, Maço 3, Embarcação *Brilhante*; para o *Marambaia* e o *Urania*, ver Arquivo Nacional, IJ6 468, Ofícios do Chefe de Polícia e Casa de Correção sobre Africanos, 1834-1864; e para o *Golfinho*, ver AN, IJ6 520, Africanos, Pedidos de Libertação e Escravos Fugidos, 1853-1871.

[a] Os totais por idade foram calculados dos registros dos seguintes navios negreiros: *Brilhante* (1838), *Urania* (1851), *Marambaia* (1851-1852) e *Golfinho* (1852).

[b] Inclui um homem de idade incerta.

[c] Exclui duas pessoas com menos de vinte e uma com mais de trinta anos, porque o sexo era incerto. Inclui um homem de idade incerta.

se é a tabela 2.1, que mostra que nenhum escravo tinha menos de quatro anos de idade e que 83% dos escravos importados tinham entre dez e 24 anos. Além disso, os registros do negreiro *Brilhante* oferecem indícios da idade de homens, mulheres, meninos e meninas de outros navios dos quais não são fornecidas as idades. Uma vez que o escriba utilizou uma palavra, como "menino" ou "menina", junto com a idade do indivíduo, podemos estabelecer que todos os meninos tinham entre oito e catorze anos, enquanto os homens tinham entre dezesseis e 26 anos. A idade das "meninas" ia de oito a treze anos, enquanto as mulheres estavam entre quinze e 25 anos. Se essas definições forem válidas para os navios listados na tabela 2.2, da qual estão ausentes as idades, então quase dois terços dos importados nesses navios tinham menos de catorze ou quinze anos.[9]

A conclusão parece evidente, especialmente para o período posterior a 1830: os novos africanos vendidos no mercado do Rio eram principalmente crianças acima de cinco ou seis anos de idade e adolescentes jovens. Além disso, o mercado

TABELA 2.2

PORCENTAGEM DE AFRICANOS IMPORTADOS POR FAIXA ETÁRIA, 1830-1841

Navio	Adultos				Crianças				Soma Total
	Homens	Mulheres	Total	%	Meninos	Meninas	Total	%	
Aceiceira	85	25	110	33,1	168	54	222	66,9	332
Brilhante	142	19	161	64,4	73	16	89	35,6	250[a]
César	—	—	(146)[b]	—	—	—	(61)[b]	—	(207)[b]
Diligente	172	4	176	58,3	69	57	126	41,7	302
Duquesa de Bragança	51	3	54	19,5	133	90	223	80,5	277
Especulador	86	67	153	55,0	65	60	125	45,0	278
Ganges	159	—	159	38,0	224	36	260	62,0	419
Leal	89	5	94	25,8	188	82	270	74,2	364
Orion	57	20	77	31,4	88	80	168	68,6	245
Paq. de Benguela	59	52	111	39,6	108	61	169	60,4	280
Rio da Prata	94	39	133	25,4	274	116	390	74,6	523
Soma Total	994	234	1228	37,6	1390	652	2042	62,5	3270
% do Total	81	19	100		68	32	100		
% da Soma Total	30,4	7,2			42,5	19,9			100

Fontes: Arquivo Histórico do Itamarati, III, Coleções Especiais, Comissões Mistas (Tráfico de Negros): Lata 2, Maço 2; Lata 4, Maço 3; Lata 7, Maço 2; Lata 10, Maço 1; Lata 12, Maço 1, pasta 1; Lata 14, Maço 3; Lata 16, Maço 4; Lata 19, Maço 2; Lata 25, Maço 1; Lata 25, Maço 2; Lata 28, Maço 1, pastas 1-3.

[a] Inclui cinco escravos que morreram. Em 23 jun. 1838, os captores do *Brilhante* contaram 245 escravos vivos a bordo.

[b] Uma vez que o *César* não tinha uma divisão por faixa etária, os totais para este barco não estão incluídos nos totais abaixo.

tinha uma propensão para jovens do sexo masculino. Tanto os viajantes como a tabela 2.3 revelam que os senhores preferiam comprar homens — ou os africanos se recusavam a vender mulheres aos traficantes. Em 1814, Freireyss observou que três quartos dos importados para o Rio eram do sexo masculino; e, na década de 1840, Stein calcula que 71% dos africanos nas fazendas de Vassouras eram homens.[10] De fato, o número apresentado por Stein é quase o mesmo calculado a partir dos registros de dez navios negreiros, nos quais 72,9% dos escravos eram do sexo masculino. A tabela 2.3 estabelece claramente a preferência por escravos masculinos, mas documenta principalmente que os negociantes tendiam a importar mais meninos do que homens, mulheres ou meninas. Nesse caso, quase 43% dos que estavam nos navios negreiros eram meninos. O grupo com menor probabilidade de importação era o das mulheres adultas, que compunham apenas 7% das cargas (tabela 2.2).

Em resumo, o novo escravo era com maior probabilidade um menino pequeno ou adolescente do sexo masculino, cuja própria juventude influenciaria a natureza de sua percepção do mercado. Sua experiência traumática seria bem di-

TABELA 2.3

PORCENTAGEM DE AFRICANOS IMPORTADOS POR SEXO, 1830-1841

Navio	Adultos				Crianças				Soma Total
	Homens	Meninos	Total	%	Mulheres	Meninas	Total	%	
Aceiceira	85	168	253	76,2	25	54	79	23,8	332
Brilhante	142	73	215	86,0	19	16	35	14,0	250[a]
César	—	—	(146)[b]	70,5	—	—	(61)[b]	29,5	(207)[b]
Diligente	172	69	241	79,8	4	57	61	20,2	302
Duquesa de Bragança	51	133	184	66,4	3	90	93	33,6	277
Especulador	86	65	151	54,3	67	60	127	45,7	278
Ganges	159	224	383	91,4	—	36	36	8,6	419
Leal	89	188	277	76,1	5	82	87	23,9	364
Orion	57	88	145	59,2	20	80	100	40,8	245
Paq. de Benguela	59	108	167	59,6	52	61	113	40,4	280
Rio da Prata	94	274	368	70,4	39	116	155	29,6	523
Soma Total	994	1390	2384	72,9	234	652	886	27,1	3270
% do Total	42	58	100		26	74	100		

Fonte: Tabela 2.2.

[a] Inclui cinco escravos que morreram. Em 23 jun. 1838, os captores do *Brilhante* contaram 245 escravos vivos a bordo.

[b] Uma vez que o *César* não tinha uma divisão por faixa etária, os totais para este barco não estão incluídos nos totais abaixo.

TABELA 2.4

ESTRUTURA ETÁRIA COMPARATIVA DE AFRICANOS IMPORTADOS (1838-1852) E A POPULAÇÃO ESCRAVA DE SÃO PAULO EM 1836

	1838-1852			1852[a]			1836[a]	
Idade	Homens	Mulheres	Total	Homens	Mulheres	Total[b]	Homens	Mulheres
0-9	5%	11%	7%	5%	9%	6%	23%	25%
10-19	59%	63%	60%	27%	25%	26%	28%	29%
20-49	35%	25%	32%	65%	64%	65%	38%	35%
50 e mais	1%	1%	1%	3%	2%	3%	11%	10%
Total	(N=327)	(N=108)	(N=435)	(N=654)	(N=324)	(N=978)	(N=2751)	(N=2568)

Fontes: Tabela 2.1; Tabela 2, "Age breakdown of the slaves imported into Rio de Janeiro in 1852" e Tabela 3, "Comparative age structure of the imported slaves of 1852 and the slave population of São Paulo in 1836", em Herbert S. Klein, "The internal slave trade in nineteenth-century Brazil: a study of slave importations into Rio de Janeiro in 1852", *Hispanic American Historical Review* 51, n.º 4 (nov. 1971): 572.

[a] Klein dá apenas as porcentagens para homens e mulheres.

[b] Cálculos meus, baseados na tabela 2 de Klein.

ferente daquela das mulheres jovens de vinte anos ou dos mais velhos de ambos os sexos, de trinta anos. Ademais, a idade tinha de ser uma das diferenças mais significativas entre escravos africanos e brasileiros. Por exemplo, a tabela 2.4 estabelece que 60% dos escravos africanos tinham entre dez e dezenove anos de idade, enquanto os dados de Stein para o tráfico interno de escravos (1852) e o censo de São Paulo de 1836 registram a metade dessa porcentagem (26% a 29%). Embora não existam dados de censo comparáveis para a cidade do Rio, a faixa etária pode ter sido similar para os escravos do Rio nascidos no Brasil.

A identidade de um escravo afetava claramente a maneira pela qual era vendido no mercado, que oferecia diferentes mecanismos para a venda de escravos novos ou "usados". Embora os meninos africanos tivessem de encarar exibições e leilões públicos, mulheres brasileiras mais velhas podiam ser vendidas na privacidade para um amigo ou parente de seu senhor. Em reconhecimento das diferenças entre escravos, os proprietários e negociantes arranjavam várias estruturas comerciais informais, ilegais ou autorizadas para comprar e vender escravos novos e ladinos na cidade do Rio e nas províncias.

A COMERCIALIZAÇÃO DE NOVOS ESCRAVOS

Ao se aproximarem do Rio, os africanos tinham uma vista espetacular da baía de Guanabara. Se estivessem no convés quando o navio entrasse na área principal do porto, veriam navios a vela de todo o mundo ancorados diante de uma cidade baixa de telhados vermelhos e cores pastel. Muitos deles, ao chegar pela primeira vez, talvez reagissem como os que o viajante Ellis observou em 1816, ao ver um navio negreiro entrar no porto, com seu convés lotado de "africanos quase nus", cuja maioria tinha entre catorze e vinte anos de idade:

> Nossa passagem, porém, pareceu afetá-los pouco. A maior parte desses seres infelizes estava [no convés] quase imóvel, embora não percebêssemos que estavam acorrentados; alguns dirigiram para nós um olhar de aparente indiferença; outros, com seus braços dobrados, pareciam acabrunhados pela tristeza; enquanto muitos, debruçados na amurada, olhavam para as ilhas verdes da baía, as montanhas rochosas e toda a exuberância selvagem da paisagem sorridente [...].[11]

As primeiras impressões dependiam, no entanto, do período. Antes de 1824, os navios negreiros entravam livremente no porto para descarregar suas "cargas" no centro do Rio. Depois de ancorar ao largo e passar por formalidades oficiais, as tripulações dos navios tinham permissão para transferir os africanos para barcaças a remo menores e levá-los para a alfândega, no distrito comercial.[12] As autoridades alfandegárias contavam-nos por sexo e anotavam o número de crias que acompanhavam as mães. Depois que os importadores pagassem os impostos sobre todos os escravos acima de três anos de idade, os africanos eram levados em grupo para o local do leilão. Se houvesse compradores suficientes, eram imediatamente leiloados perto da alfândega e seus destinos eram determinados logo após o desembarque. Os que não fossem vendidos naquele dia eram então conduzidos para casas a fim de restaurarem a saúde e serem preparados para venda.

No começo do século, os africanos eram desembarcados como tinham viajado, isto é, sem roupa alguma. Sem nada para cobrir sua nudez, eram submetidos a leilão público e inspeção por senhores que se amontoavam em volta para examiná-los de perto. Depois da chegada da corte portuguesa, o príncipe regente mudou essa prática e mandou que fossem vestidos para a curta viagem até os

armazéns da rua Direita e da rua do Cano.[13] Em 1816, já era costume descarregar cada escravo com um "trapo" de algodão azul ou listado em torno da cintura e um gorro vermelho. Os viajantes da época descrevem a aparência grotesca de africanos esqueléticos, cuja pele adquirira um tom cinza escamoso com o escorbuto, semivestidos com tecido de algodão colorido e gorros vermelhos. Devido aos rigores da jornada da África, chegavam quase invariavelmente magros e descarnados, com pele escrofulosa cheia de feridas, brotoejas e sarna, para não mencionar as bexigas horríveis da varíola. As crianças pequenas tinham a barriga inchada pela desnutrição e vermes. Se uma epidemia de oftalmia tivesse atacado muitos durante a viagem, os vendedores puxavam filas de escravos cegos tropeçando uns atrás dos outros até o armazém.

O alojamento e o leilão de tantos africanos descarnados perturbava a área do porto e o centro comercial da rua Direita. Além disso, a condição estarrecedora deles dava uma imagem ruim da corte imperial para os estrangeiros, que ficavam irados diante de visões tão "confrangedoras". Embora estivessem estabelecidos no distrito comercial havia catorze anos, os negociantes de escravos foram proibidos em 1824 de ali vender novos africanos, sendo obrigados a mudar seus negócios para o Valongo.[14] Porém, os africanos ainda tinham de desembarcar e ser contados na alfândega antes de atravessar as ruas do Rio até o Valongo, onde eram guardados em casas ou armazéns para esperar a venda.

Em 1830, quando o tráfico de escravos foi declarado ilegal, a parada intermediária na alfândega foi eliminada.[15] Os escravos passaram a suportar desembarques apressados e furtivos à noite, a quilômetros da cidade, e marchas forçadas até os armazéns da cidade, ou eram guardados em barracões escondidos. O próprio Valongo foi declarado ilegal em 7 de novembro de 1831, mas boa parte do negócio de escravos continuou como antes, presumivelmente até depois de 1850. Em 1831, quando o *Jornal do Comércio* anunciou um leilão de novos escravos da Costa da Mina, o juiz de paz da paróquia da Candelária recebeu ordens de apreendê-los. Essas apreensões levaram alguns comerciantes para a clandestinidade, mas em 1838 os ingleses ainda reclamavam que até 5 mil novos escravos importados estavam à venda em vários depósitos da cidade, localizados em Jurujuba, na Ponta do Caju, na fortaleza de São João e na rua da Quitanda, no centro do Rio.

Os escravos importados após 1830 devem ter sofrido mais do que os vendidos depois de passar pela alfândega. Durante a década de 1830, não havia tempo nem lugar para que os novos africanos descansassem e se recuperassem da longa jornada, exceto se o lugar de desembarque tivesse um barracão cuidadosamente escondido no qual pudessem ser alimentados e vestidos antes da marcha forçada até as fazendas ou ao Rio. Suspeita-se que embarques rudes e apressados e longas marchas — talvez de trinta a oitenta quilômetros depois de atracar para evitar os cruzadores britânicos — aumentavam as agruras e as taxas de mortalidade dos novos africanos.

Em resumo, as descrições mais completas da comercialização de novos escravos vêm do período anterior a 1830, quando o Valongo era legal e aberto aos estrangeiros. Mesmo então, quando os africanos recebiam alimento e descanso, a maioria dos viajantes achava as condições aterradoras.

O VALONGO

Antes de 1830, os novos africanos passavam a primeira parte de suas vidas de escravos no mercado do Valongo, na paróquia de Santa Rita. Na origem, Valongo era o nome da rua onde se localizavam as casas usadas como depósito dos africanos até serem vendidos para negociantes ou particulares. Em 1817, havia pelo menos vinte grandes estabelecimentos no Valongo, mas, cerca de nove anos depois, MacDouall calculou que havia cinqüenta salas nas quais 2 mil escravos estavam em exposição.[16] Localizado a noroeste da praça central, o Valongo era uma das áreas mais freqüentadas do Rio; além de escravos, comerciantes, vendedores e compradores, passavam por ali muitos viajantes estrangeiros, que faziam dele parte do circuito turístico do século XIX.

Alguns estrangeiros representaram o Valongo em belas imagens.[17] Os que o pintaram, como Ebel e Ender, ilustraram uma adorável aldeia pequena de casas de telhas vermelhas encravada entre os morros do Livramento e da Conceição. Muitas das casas davam frente para a baía, onde pequenos barcos descansavam na praia. Naquela época, os morros eram cobertos de vegetação tropical e umas poucas quintas com capelas privadas destacavam-se no alto. O efeito do conjunto é o de uma agradável cidade costeira na província do Rio. A única distração sutil no quadro de Ender são as janelas cobertas de tijolos dos depósitos de escravos. Gonçalves dos Santos e Schlichthorst também descreveram favoravelmente o distrito. Segundo Gonçalves dos Santos, as casas da rua do Valongo em que se vendiam escravos da África eram "muito excelentes"; e Schlichthorst

considerou-as verdadeiros "palácios". Enquanto a família do negociante de escravos morava nos andares superiores, o térreo do "palácio" abrigava os novos africanos. Ali havia um grande vestíbulo que abria para pequenos pátios com bancos baixos. Em muitos casos, era o pátio que fazia as vezes do assim chamado armazém ou depósito de escravos. Abertos ao sol e à chuva, os pátios abrigavam os africanos enquanto se recuperavam e esperavam para ser vendidos. Uma vez que a família do negociante morava no segundo andar, os pátios eram mantidos "muito limpos" e lavados várias vezes por dia. Devido à proximidade da baía, a brisa marinha refrescava os pátios e renovava o ar.

Por outro lado, poucos viajantes descreveram o Valongo de forma tão positiva. A maioria concentrou-se na barbaridade da compra e venda de seres humanos; mas suas descrições dependiam também da época em que visitavam o Rio e de qual aspecto do negócio da escravidão observavam. Em períodos de pouca importação de escravos, é possível que os novos africanos fossem "bem tratados" pelos negociantes que viviam em cima dos "armazéns" próprios ou alugados que podiam abrigar um número pequeno de escravos, sem excesso de lotação. Aparentemente, os abusos mais terríveis ocorriam nos períodos de importação pesada. Por exemplo, os registros da alfândega revelam que 786 africanos foram contados em maio de 1822, em comparação com 4401 em março. Além disso, os esforços do governo para confinar os novos africanos em armazéns fechados devem ter aumentado seu sofrimento, em especial durante os meses quentes, quando centenas deles eram encerrados em depósitos sem janelas. Quando o viajante C. Brand visitou o Valongo, um grande carregamento de escravos acabara de atracar; sua descrição sugere o que acontecia nos períodos mais movimentados. Em 1827, importava-se quase o dobro de escravos do que em 1825, quando Schlichthorst descrevera o mercado. Assim, escreveu Brand,

> A primeira loja de carne em que entramos continha cerca de trezentas crianças, de ambos os sexos; o mais velho poderia ter doze ou treze anos e o mais novo, não mais de seis ou sete anos. Os coitadinhos estavam todos agachados em um imenso armazém, meninas de um lado, meninos do outro, para melhor inspeção dos compradores; tudo o que vestiam era um avental xadrez azul e branco amarrado na cintura; [...] O cheiro e o calor da sala eram muito opressivos e repugnantes. Tendo meu termômetro de bolso comigo, observei que atingia 33 °C. Era então inverno [junho]; como eles passam a noite no verão, quando ficam fechados, não sei, pois nessa sala vivem e dormem, no chão, como gado em todos os aspectos.[18]

Quer mantivessem os escravos em pátios abertos, quer em armazéns fechados, os comerciantes do Valongo não proporcionavam abrigo confortável para a recuperação dos africanos recém-chegados. A viajante Maria Graham capturou as atitudes dos cariocas em relação ao mercado, relatando que eles chamavam os armazéns de escravos novos de "peices", devido à magra dieta e ao mau tratamento. Talvez quisessem dizer "pêsa" ou "pêse", tristeza repugnante ou tragédia, coloquialismo que resume bem uma visão carioca dos armazéns de escravos.[19]

Outros queixavam-se das condições bárbaras daquele lugar. O jornal *Aurora Fluminense* perorava contra o Valongo como sendo de uma desumanidade medieval. Porém, os vizinhos imediatos dos armazéns estavam mais preocupados com as conseqüências para si mesmos dos enterros de tantos escravos novos que morriam no mercado. Em 1821 e 1822, pediram que o cemitério de escravos fosse retirado do Valongo porque os enterros em massa os atormentavam com doenças, muitos males e "mau cheiro". Culpavam o cemitério por sua saúde ruim, embora a enfermidade freqüente que tinham se devesse também a febres endêmicas (malária?), então comuns naquela região do Rio, e às muitas doenças infecciosas disseminadas pelos africanos que chegavam. A combinação de febres endêmicas, enterros em massa e doenças infecciosas tornava o Valongo uma das áreas mais insalubres da cidade.[20]

Uma conseqüência dessas condições era a morte de muitos recém-chegados (ver capítulo 4). O que acontecia aos que morriam no Valongo é descrito por Freireyss, que visitou o cemitério dos novos escravos "ao lado da rua do Valongo".[21] Na entrada do cemitério murado havia um velho em trajes de padre que lia orações pelas almas dos mortos, enquanto alguns negros perto dele estavam cobrindo "seus conterrâneos" com um pouco de terra. No meio do cemitério havia uma "montanha" de terra e cadáveres nus em decomposição, parcialmente descobertos pelas chuvas. O "mau cheiro" era "insuportável". Freireyss imaginou que enterravam os mortos apenas uma vez por semana, mas também ficou sabendo que de tempos em tempos queimavam a "montanha de cadáveres semidecompostos". Os sobreviventes eram abrigados tão perto do local de sepultamento de seus malungos (companheiros de navio negreiro), que também deveriam ver os cadáveres de seus conterrâneos.[22]

Aqueles que sobreviviam tinham ainda de enfrentar o processo de preparação para venda, inspeção e compra.[23] Ao chegar ao mercado, eram banhados e

limpos. Negros de sua própria nação raspavam cabelos e barbas dos homens. Para esconder defeitos físicos e fazê-los mais jovens e de melhor aparência, os negociantes às vezes aplicavam cosméticos. Tendo em vista que os africanos estavam especialmente magros, os comerciantes cuidavam de alimentá-los, aumentando gradualmente a quantidade de comida, à medida que recuperavam a saúde. Uma vez que muitos africanos acreditavam que os europeus praticavam o canibalismo, pode-se imaginar o terror dos recém-chegados quando eram forçados a comer mais e mais. Um exemplo da crença no canibalismo foi presenciado pelo francês Dabadie, quando jantava em um hotel. Ouvindo gritos agudos, olhou para o que estava acontecendo e viu o gerente do hotel tentando puxar de sob uma cama um escravo novo, que gritava aterrorizado. Um garçom explicou a Dabadie que "esse animal" acreditava que iam comê-lo. O francês perguntou se isso era uma crença comum entre os africanos novos e o garçom informou-o que logo ao chegar muitos acreditavam nisso, mas que se curavam quando eram postos junto com outros negros, que acalmavam seus medos. Quando o escravo foi finalmente arrancado do esconderijo, estava tão apavorado que "tremia da cabeça aos pés".[24]

Para tornar a comida mais atraente aos africanos, cozinheiros negros ou mulatos preparavam pratos ao estilo deles.[25] Os dois mais comuns eram o pirão de farinha de mandioca e o angu de fubá, encontrado também em Angola.[26] Além desses pratos básicos, os escravos recebiam um pouco de proteína animal ou vegetal na forma de carne-seca, toucinho e feijão-preto. A fim de combater o mal-de-luanda, ou escorbuto, os comerciantes davam-lhes também frutas frescas, como laranjas e bananas. Segundo James Holman, os escravos eram alimentados duas vezes ao dia. Por volta das nove da manhã, recebiam a primeira refeição de farinha e feijão. A segunda, às três da tarde, era farinha de novo, com charque. Tabaco e rapé eram distribuídos aos de bom comportamento.

Se a alimentação era mínima, o vestuário era quase inexistente, mesmo nos meses mais frios do ano. Homens e mulheres vestiam apenas um avental de tecido azul ou listado; às vezes, as mulheres adultas recebiam um pano adicional para cobrir os seios. Em muitos casos, os viajantes observaram que eram expostos completamente nus para uma "melhor inspeção" dos compradores. À noite, tinham de sentar em bancos ou agachar-se no chão dos pátios onde eram exibidos como mercadoria. Mas se estivessem morrendo ou muito doentes, os negociantes escondiam-nos dos compradores e designavam um negro ou mulato para cuidar deles. No máximo, tinham o cuidado "médico" de um barbeiro-cirurgião negro ou de um africano especializado em curar. Os que estavam morrendo eram enviados para o hospital da Santa Casa da Misericórdia, que tratou e enterrou de setecentos a oitocentos novos africanos por mês em 1830.[27]

Uma prática médica que os negociantes de escravos conheciam e, às vezes, utilizavam era a vacinação contra varíola.[28] Na verdade, as autoridades governamentais exigiam que todos os escravos novos fossem vacinados ao chegar, e a vacina era gratuita. Alguns comerciantes vacinavam seus africanos para aumentar o valor da mercadoria. Em 1830, Manoel dos Passos Correa anunciou no *Correio Mercantil* que tinha uma grande seleção de novos escravos vacinados e livres de todos os riscos. Mas o grande número de africanos bexiguentos atestava a predominância da varíola na África, nos navios negreiros e na cidade. Os negociantes ignoravam muitas vezes a exigência do governo. Segundo Freireyss, a "indiferença" deles pela vida dos escravos era "tão grande" que não se preocupavam em vaciná-los antes de levá-los para o interior. Posteriormente, muitos escravos morriam de varíola.

Além de alimentar os africanos, tratar suas enfermidades e vaciná-los, os comerciantes tentavam melhorar a saúde mental deles e evitar suicídios. O que temiam em particular eram os efeitos do que chamavam mal-de-luanda, o escorbuto. Tratavam a doença com frutas, estimulantes e dança, porque associavam a letargia mental que acompanha o escorbuto e outras doenças nutricionais à saudade de casa. Com efeito, qualquer que fosse a causa, os comerciantes atribuíam boa parte da doença mental que os escravos exibiam no mercado à "nostalgia". Preocupavam-se especialmente com a possibilidade de que a nostalgia conduzisse ao suicídio. Quando um navio perdeu mais de cinqüenta escravos, o que "não era raro", segundo Freireyss, acreditou-se que "uma terceira parte foi vítima de seu amor extremado pela terra natal".[29] Os negociantes tomavam medidas para evitar a nostalgia, porque os clientes não comprariam um escravo que exibisse tendências suicidas.

Os sintomas de "nostalgia" foram descritos por viajantes, mas a maioria comentou apenas como os africanos eram miseráveis, indiferentes, apáticos, confusos ou desconsolados. As exceções foram Brand e MacDouall, que reconheceram que grupos etários diversos tinham reações diferentes ao serem vendidos no Valongo.[30] Brand visitou três armazéns com escravos de idades diferentes. No primeiro, ficou aflito ao ver "tantas crianças arrancadas de seus lares e

pais com essa finalidade". Mas as crianças de quem se compadeceu estavam "conversando, rindo e brincando umas com as outras, como se estivessem perfeitamente felizes. Enquanto permanecem juntas", disse seu informante e amigo, "são sempre assim; mas quando começam a ser vendidas, na proporção que sua quantidade diminui, seu ânimo cai, até ficarem apáticas e taciturnas". Na segunda loja, observou cerca de cinqüenta meninos de uma nação diferente que não estavam "tão animados quando os menores", provavelmente porque sentiam "a perda de seus companheiros". Por fim, os africanos da terceira loja, cerca de dezoito ou vinte, eram "a maioria homens e quatro ou cinco mulheres; esses exibiam infortúnio ao extremo. Alguns estavam sentados silenciosos e taciturnos — outros, esperando melancolicamente seu fado, como gado no matadouro [...]".

MacDouall observou também diferenças nas atitudes dos africanos mais velhos. Os que tinham entre quinze e vinte anos olhavam para os compradores com uma expressão vazia em seus rostos, enquanto os de meia-idade eram indiferentes "ao seu destino futuro". Os mais velhos, porém, pareciam sentir sua situação de forma mais aguda e procuravam "bondade" em cada comprador, enquanto seus olhos seguiam constantemente os que inspecionavam os armazéns.

A fim de convencer os compradores de que os escravos não estavam deprimidos, os negociantes davam-lhes estimulantes para evitar a "preguiça" e a depressão. De acordo com Meyen, os estimulantes eram cápsico (pimenta usada como estimulante gástrico e intestinal?), gengibre e tabaco. Se isso falhasse, então davam-lhes tapas ou socos, ou ameaçavam-nos com um chicote ou vara.[31]

Um segundo remédio para a nostalgia era "estimular" os africanos a dançar e cantar a música de suas terras natais.[32] Assim, o som de tambores e palmas e das canções africanas enquanto os escravos dançavam contribuía para o andamento da atmosfera do Valongo. Se alguns escravos se recusassem a tomar parte, então um feitor forçava-os a dançar, porque acreditavam que a falta de movimento estimularia a nostalgia e assim diminuiria seus lucros. Além disso, exigia-se com freqüência que os africanos dançassem "de maneira alegre" durante seu exame físico, a fim de convencer os compradores de sua saúde excelente. Se expressassem seus verdadeiros sentimentos ou apatia e depressão, eram açoitados.

Freireyss dá uma das melhores descrições da dança no Valongo por volta de 1814. Observou que sempre que um comprador entrava numa das espaçosas salas dos negociantes de escravos, podia ver os africanos recém-importados divertindo-se no estilo de suas terras natais. Freireyss encontrou pessoalmente centenas de escravos nus, de ambos os sexos e todas as idades, que dançavam em um grande círculo enquanto batiam palmas e gritavam uma canção de apenas três notas. Um dançarino deixava o círculo e ia para o centro, "movendo o corpo em todas as direções", e quando terminava, outro tomava o seu lugar. Às vezes, essas danças duravam horas, para desgosto dos vizinhos.

Por outro lado, com o objetivo de começar o processo de privar os africanos de sua cultura, os negociantes contratavam um instrutor para ensinar a eles sua nova religião, o catolicismo romano. Um dos professores empregado pelos comerciantes do Valongo era um imigrante português que ganhava uma miséria ensinando a doutrina católica aos novos escravos. Aparentemente, ensinava-lhes pouco mais que algumas orações, que os forçava a dizer. Nos que se recusavam, batia com a palmatória. O que os africanos pensavam desse processo pode ser inferido dos registros da polícia, que era periodicamente chamada para resgatar o professor dos meninos escravos em quem batera enquanto lhes ensinava as orações.[33]

Quando os africanos estavam finalmente prontos para ser mostrados aos compradores em potencial, havia várias maneiras de arranjar a "mercadoria".[34] No início do século, alguns dispensavam a casa ou o pátio e simplesmente acorrentavam junto um grupo de novos escravos, conduzindo-os pelas ruas e anunciando-os de porta em porta. Outros, até mesmo mulheres, levavam-nos a uma praça popular ou mercado e exibiam os escravos ao lado de animais, frutas e verduras. Em 1821, negros novos foram expostos à venda perto da fonte da Carioca. Em 1816, Ellis escreveu que encontrava com freqüência "dois ou três jovens interessantes, levemente vestidos e com um lenço novo de algodão vermelho em torno da cabeça, sendo conduzidos pelas ruas por um vendedor de escravos que, entrando nas diferentes casas e oficinas por onde passava, oferecia os jovens negros para venda".

Grandes casas comerciais e negociantes licenciados em escravos novos, que traficavam grandes lotes de africanos, exibiam-nos em casas ou armazéns que possuíam ou alugavam por mês. Assim que os escravos estavam prontos para venda, os negociantes colocavam anúncios nos jornais informando ao público que um novo carregamento estava pronto para inspeção.[35] No dia marcado, os feitores organizavam os africanos para a conveniência dos compradores — em geral, por idade, sexo e nacionalidade. Quando organizados por idade, os menos valiosos, isto é, os mais velhos, entre trinta e quarenta anos, sentavam-se na

fileira de trás; os mais qualificados, entre quinze e vinte anos, ocupavam os assentos do meio; e as crianças ficavam nos assentos mais baixos ou no chão. Quando organizados por sexo, os homens ficavam nos bancos dispostos ao longo das paredes; as mulheres acocoravam-se no chão e as crianças de ambos os sexos sentavam-se na frente. Em lojas menores, os escravos eram dispostos mais informalmente sobre esteiras ou bancos ao longo das paredes e ficavam atentos aos feitores para obedecer a seus comandos. Se ainda não estavam divididos por idade, sexo e nacionalidade, o feitor negro ou português mandava que se organizassem quando se aproximava um comprador. Em outras casas, os escravos eram segregados de acordo com o sexo em ambientes separados.

Os compradores que entravam no armazém davam uma olhada nos escravos e pediam para ver alguns africanos de uma determinada nação, idade ou sexo.[36] Em 1826, quando entrou numa loja, o viajante Temple viu 150 "seres miseráveis deitados no chão", mas assim que o negociante o viu, estalou um chicote e todos os escravos saltaram e se arrumaram em fileiras de homens, mulheres e crianças. Segundo Temple, o comerciante escolheu os melhores para mostrar-lhe; mas Weech, que era um senhor de escravos experiente, contou que a pior qualidade de negros era mostrada antes, a fim de vendê-los e reservar os melhores escravos para os clientes mais antigos e experientes. Uma vez escolhidos, os escravos eram então forçados a demonstrar que estavam em boa condição física girando, caminhando, saltando, levantando e baixando braços e pernas e dançando. Durante esse tempo, o vendedor fazia seu discurso de venda, descrevendo suas melhores qualidades e cotando preços. Desse grupo, o comprador selecionava um ou dois para um exame físico intenso. Embora Weech afirme que os brasileiros experientes podiam identificar as más e as boas qualidades de um escravo "quase de relance", a maioria olhava cuidadosamente os olhos e os pés do escravo em busca de uma aparência jovem, bons dentes brancos, cor de pele uniforme e boa musculatura. Mais especificamente, o doutor Imbert recomendava que cada fazendeiro deveria procurar o homem negro que tivesse "pele negra macia e sem odor, genitais nem muito grandes, nem muito pequenos, abdome chato e umbigo pequeno, ou podem acontecer hérnias, pulmões espaçosos, nenhum tumor glandular sob a pele — sinais de infecção escrofulosa que leve à tuberculose —, músculos bem desenvolvidos, carne firme, e na fisionomia e atitude geral, animação e vivacidade; se essas condições estiverem presentes, o Senhor terá um escravo com saúde, força e inteligência garantidas". Além disso, o comprador cauteloso, fosse homem ou mulher, abria a boca do escravo e examinava os dentes e apalpava e "batia" em todo o corpo para descobrir problemas de saúde escondidos pelos vendedores. Como observou Weech, o europeu que quisesse comprar escravos não podia ceder aos seus sentimentos quando via seus "infelizes irmãos" sendo vendidos como gado e empurrados e apalpados de maneira chocante, porque ter escravos era essencial no Brasil. Em sua opinião, o europeu tinha de reprimir seus sentimentos e concentrar-se em não ser enganado, uma vez que os negociantes tentavam com muita freqüência vender novos africanos sem saúde ou forjados. Em particular, advertia os compradores em potencial a ter cuidado com vendedores que misturavam negros crioulos que preparavam com habilidade para parecer africanos novos; esses escravos seriam indivíduos rebeldes e indisciplinados, que nenhum outro senhor queria porque eram maus escravos. Aparentemente, o processo de fraude envolvia algum tipo de cicatrização étnica dolorida e a aplicação de marcas a fogo associadas ao tráfico de escravos.

Weech esclarece também quais escravos eram considerados de "boa qualidade"; estes seriam as primeiras escolhas dos compradores abastados, que devido a sua conexão com os negociantes cariocas teriam condições de pegar os escravos "melhores" antes que os outros fossem expostos ao público em geral ou traficantes da província. Assim, a maior semelhança de um escravo com os padrões brancos de beleza determinava muitas vezes se ficaria no Rio ou se seria mandado para as províncias. Como explicava Weech, o destino de um escravo novo dependia de suas "vantagens físicas". Os de boa aparência e boa compleição eram mais caros e comprados por cariocas abastados a fim de completar o número de seus criados domésticos. Mas se fossem "feios" ou desagradáveis de olhar, então seu destino era provavelmente de dificuldade e dureza. Uma vez que custavam barato, eram comprados por pobres, donos de minas ou fazendeiros e tinham "de trabalhar duro a vida inteira". Os escravos que Weech recomendava para compra eram os africanos menores e mais baixos, pois custavam a metade dos grandes, comiam menos e trabalhavam melhor. Ele não aprovava os escravos nascidos no Brasil, pois eram geralmente vendidos por causa de algum tipo de defeito.[37] Se os outros fazendeiros pensassem da mesma forma, então os africanos baixos considerados "feios" eram os que com maior probabilidade seriam mandados para as plantações, enquanto os de aparência supostamente melhor ficavam no Rio.

Uma vez escolhido o escravo, vendedor e comprador começavam a discutir preços, que eram normalmente cotados em dobrões ou doblas, cada um valendo 12$600 réis. Segundo Freireyss (1814), o preço dos escravos novos era mais ou menos constante, e um comprador pagava o mesmo por um menino de dez anos ou por um homem adulto; as crianças menores de dez anos alcançavam um preço menor. Freireyss descobriu também poucas diferenças de preço entre escravos do sexo masculino e feminino. Cerca de dez anos depois, Weech registrou o preço de escravos novos em 180$000 para homens e 170$000 para mulheres.[38]

O que muitas vezes afetava o preço final eram, no entanto, a sisa e a decisão do comprador de levar um escravo sob condição de aprovação.[39] A sisa era o imposto de transmissão de 5%, pago pelo comprador. Se houvesse evasão do imposto, o comprador adquiria os escravos mais barato, mas corria o risco de não conseguir estabelecer título legal sobre eles. Comprar os escravos sem possibilidade de devolvê-los também barateava o preço, mas os compradores tinham de ter plena confiança no seu julgamento das condições físicas do cativo. Tendo em vista que muitos africanos morriam logo após chegar, muitos compradores preferiam adquiri-los sob condição por um período determinado de tempo (a prazo), embora tivessem de pagar mais caro. Se os escravos novos morressem ou se os compradores descobrissem alguma deformidade ou doença crônica dentro de quinze dias, tinham a opção legal de devolver os escravos e receber um substituto ou o dinheiro de volta. Uma vez aceitos os termos do acordo e o preço, o comprador podia ir embora com um novo escravo, depois de pagar em dinheiro ou de ter feito arranjos de crédito. Os fazendeiros que compravam um lote de escravos muitas vezes empenhavam colheitas futuras de café ou açúcar para pagá-los.

Para os africanos, esse estágio final significava amiúde outra marcação a ferro com a marca de seus novos donos e uma difícil separação dos malungos, seus companheiros de viagem. Segundo Mansfeldt, o processo de marcação incluía lambuzar a área com gordura e depois aplicar sobre ela um pedaço de papel mergulhado em óleo. Um pedaço de "estanho aquecido cortado na forma da marca" era então pressionado em cima, fazendo a carne inchar. Uma vez feita, a marca não saía mais. Com o sinal de seu novo dono na carne, muitos africanos deixavam o mercado num estado de indiferença e "apatia". Por outro lado, Rugendas observou que os escravos novos, impacientes por saber seu destino final, consideravam a venda como uma "verdadeira libertação" e seguiam

seus novos donos com muito boa vontade.[40] Tendo em vista a atmosfera fétida do Valongo, esses indivíduos deviam saudar qualquer mudança, em especial aquela que encerrava um período de intensa insegurança e espera.

O MERCADO DE LADINOS

Se os novos africanos fossem comprados por um senhor que nunca mais os vendesse, então o Valongo teria sido a última vez que tiveram de suportar o trauma do processo de venda. Mas os anúncios de jornais revelam que muitos deles tinham de passar por mais de uma venda de suas pessoas. Quando decidiam vendê-los de novo, os senhores contratavam vários indivíduos na cidade para servir de agentes. Entre os que vendiam escravos de segunda mão estavam as casas de comissão ou consignação, casas de leilão, lojas de varejo e os jornais, por meio de anúncios. Quando queriam evitar o processo de venda, mas pretendiam transferir títulos legais, os senhores doavam escravos a parentes, amigos e irmandades religiosas. Também os alugavam para o serviço de outras pessoas, caso não quisessem se desfazer do título legal de propriedade.

Os ingleses, ao afirmar que todos os homens de negócios do Rio estavam envolvidos de alguma forma no comércio de escravos, não exageravam. Os negócios legítimos lidavam com escravos de tal forma que o governo da cidade tinha dificuldades para impor seus regulamentos contra a compra e venda de escravos sem licença. Assim, os ladinos viam-se muitas vezes à venda ao lado de vasos de cerâmica, lamparinas de estanho e colheres de pau. Uma vez que não se consideravam comerciantes de escravos, os homens de negócios ou donos de lojas não tiravam licença para "negociar com escravos",[41] nem montavam armazéns adequados para abrigar sua propriedade humana aguardando venda. Algumas informações sobre como os escravos eram comprados e vendidos no comércio do Rio podem ser compiladas dos registros municipais de negociações com escravos e pedidos de licença.

A casa de comissão era licenciada para comprar e vender vários produtos em consignação cobrando uma comissão.[42] Como revelam os pedidos de licença, havia dois tipos dessas casas: as licenciadas para comprar e vender qualquer produto, inclusive escravos, em nome de seus clientes; e aquelas limitadas a artigos valiosos, como ouro, casas, terra e escravos. As últimas tinham permissão

também para dar crédito contra objetos de valor, tais como escravos, recebidos em caução. O primeiro tipo de casa de comissão era o que estava profundamente envolvido no comércio interprovincial com fazendeiros-clientes.[43] Uma vez que funcionavam como agentes para clientes de fora da cidade, essas casas compravam escravos e os enviavam para suas fazendas, junto com as tropas de mulas que carregavam as provisões. Elas compravam também qualquer produto que os fazendeiros precisassem e, em troca, vendiam sua produção agrícola. Quando um fazendeiro precisava de mãos adicionais, um comissário ia até um comerciante do Valongo, uma casa de leilão ou um dono particular e comprava escravos em seu nome. Por outro lado, se o fazendeiro precisasse vender escravos, mandava-os ao seu comissário para serem vendidos no lucrativo mercado carioca. Em particular, os senhores do Nordeste utilizavam seus comissários no Rio para vender escravos a fim de pagar dívidas em épocas de seca e fracasso de colheitas. Quando esses escravos chegavam à corte, eram depositados com outras mercadorias consignadas ao comissário. Assim, ficavam muitas vezes junto com sacos de açúcar até que o comissário encontrasse um comprador para eles.

A experiência pessoal de um ex-escravo, registrada por Stein em Vassouras, ilustra esse processo. Originalmente de uma plantação de algodão e mamona do Maranhão, ele fora vendido para um negociante de escravos, que, por sua vez, o vendera para um comissário de São Luís. Depois de reunir vários escravos, o comissário colocou-os em um vapor que os transportou até Niterói, do outro lado da baía de Guanabara. Embora não especificasse se fora entregue para outro comissário no Rio, o escravo lembrava que tinha "então cerca de catorze anos" e fora "abrigado numa grande casa onde recebia duas refeições por dia". Depois de examinados por médicos e tratados, se necessário, os escravos eram abordados por fazendeiros vindos ao Rio a fim de fazer compras. Perguntaram-lhe: "Menino, você quer trabalhar para mim?". Ele foi finalmente comprado por um fazendeiro de Vassouras e levado de trem até a estação de Ubá.[44]

A segunda alternativa do senhor era mandar escravos para uma casa de comissão que tivesse licença para negociar apenas com escravos e outros objetos de valor e para dar crédito. Em vez de ser vendido ao lado de sacas de café, a "mercadoria" humana era exposta com pratarias, colares e anéis de ouro. Embora não esteja claro se casas, ouro, prata ou seres humanos eram os principais artigos desses estabelecimentos, não há dúvidas de que os escravos eram uma parte importante de suas transações. O pedido de licença de uma companhia resume algumas das transações desse tipo de casa:

> Caldeira, Godinho e Companhia dizem que desejam abrir sua casa de comissão para alugar e vender escravos em favor de outros, bem como casas, sítios, também para comprar para outros, dinheiro para seu próprio lucro sobre penhores de prata, ouro e diamantes, e transacionar quaisquer outros negócios no largo do Rosário N. 96 [...].[45]

Por outro lado, um escravo podia ser vendido em leilão. Poucas casas de comissão eram licenciadas para vender em leilão, mas essa operação combinada era aparentemente incomum; a maioria dos estabelecimentos recebia licença ou de casa de comissão ou de leilão (ver adiante).

Algumas casas de comissão também alugavam escravos em nome de seus senhores. Uma vez que já recebiam escravos para vender, era natural para os comissários que os aceitassem para alugar. Uma casa desse tipo era a de Narcizo e Silva. Em 1856, alugou uma escrava para José Thomas Nabuco d'Araujo por vinte mil-réis e uma taxa de dois mil-réis, pagável no primeiro mês.[46] Além de comprar, vender e alugar escravos mediante comissão, essas casas tinham licença também para emprestar dinheiro aos que pudessem oferecer garantias.

Devido à demanda por escravos de aluguel no Rio, muitos deles trabalhavam para essas casas de comissão ou para aquelas licenciadas apenas para alugar escravos. Uma das casas de aluguel de escravos pertencia a Dorothea Maria de Sá. De acordo com sua carta ao conselho municipal, ela originalmente comprava e vendia escravos sob comissão em parceria com João Baptista Rombo, mas quando ele mudou seu escritório, ela começou a alugar escravos sob comissão. Uma vez que não mais comprava e vendia, não concordava com a exigência do conselho para que construísse um armazém de escravos a fim de abrigá-los.[47]

Enquanto as casas de comissão exerciam várias funções, como compra, venda e aluguel de escravos, compra e venda de várias mercadorias e oferecimento de crédito, as casas de consignação tinham raio de ação mais modesto, uma vez que se especializavam apenas em escravos. Eram conhecidas como "casas de consignação e venda de escravos ladinos".[48] Na década de 1840, Frederico Guilherme, Taniere e Companhia tinham uma casa licenciada de consignação e leilão na rua do Ouvidor que negociava ladinos. Sempre que recebia muitos escravos para leilão, anunciava o dia da venda nos jornais. Em 1840, a companhia anunciava uma grande venda deles, que incluía escravos especializados, de lavoura, um "mestre-cuca famoso", lavadeiras, cozinheiras e mucamas. Em geral,

essas casas tinham licença para aceitar escravos em consignação e vendê-los por uma comissão. Embora nem sempre obedecessem aos termos de suas licenças, um anúncio no *Diário do Rio de Janeiro* notificava os clientes em potencial que a agência aceitava somente escravos e nenhum outro bem em nome de seus donos. Enquanto aguardavam a venda, os escravos eram guardados em um armazém.[49] Compradores individuais ou comerciantes das províncias vinham então aos depósitos para negociar, provavelmente de maneira semelhante à que se observava nos armazéns do Valongo.

O destino dos escravos que passavam por casas de comissão e consignação variava muito. Se vendidos por casas de comissão com clientes do campo, passariam provavelmente o resto de suas vidas na lavoura. Mas se seus donos os mandassem para uma casa de comissão de objetos de valor, talvez acabassem nas casas dos moradores ricos da cidade que freqüentavam esses negócios de elite. Por fim, se fossem vendidos por casas de consignação, não havia garantia quanto a quem os compraria. O tipo de negócio escolhido pelo senhor influenciava freqüentemente na permanência ou não do escravo no Rio.

A CASA DE LEILÕES

Outro local de venda de escravos era a casa de leilões. Enquanto as casas de comissão serviam a clientes fazendeiros, as de leilões vendiam escravos e outros bens para quem estivesse disposto a pagar as taxas. Uma vez que estavam limitados a realizar essas vendas em leilões públicos por uma comissão, os leiloeiros não estavam tão envolvidos no tráfico interprovincial quanto as casas de comissão. Por outro lado, os leilões públicos de escravos novos e ladinos eram, com freqüência, fonte de escravos comprados em lotes por comissários para seus clientes. Em particular, as casas licenciadas para leilão e comissão ou consignação deviam fornecer muitos escravos aos fazendeiros.

Tendo em vista que as casas de leilão atraíam clientes diversificados, até os donos de cargas inteiras ou parciais de escravos levavam seus recém-chegados para elas. Antes de 1825, os novos africanos (e até ladinos) eram vendidos na porta da alfândega ou em uma das lojas da rua Direita ou da rua do Cano. Sempre que os jornais anunciavam o dia do leilão, os senhores de escravos do Rio, comissários e fazendeiros reuniam-se e davam seus lances em leilão aberto. Em

1821, o *Diário do Rio de Janeiro* anunciava o leilão de escravos novos importados no brigue *Cassador* "na porta da alfândega". Quatro anos depois, o conselho municipal proibiu os leilões públicos de escravos naquele local, bem como sua exibição e venda em mercados centrais e porta a porta. Continuou a permitir, porém, vendas públicas de escravos no Campo de Santana. Segundo Noronha Santos, um "mercado branco" para a venda de todas as coisas e escravos ladinos existia ali desde 1821.[50]

Por fim, e em conseqüência de uma ordem de 1824 para construir armazéns para escravos,[51] os leilões foram confinados a armazéns, onde os compradores podiam dar seus lances pelos ladinos e novos cativos. Em alguns casos, o leilão era apenas de escravos; em outros, eles eram vendidos junto com móveis, cavalos e outros bens. Diferente das casas restritas a negociar escravos, as de leilões trabalhavam geralmente com escravos, animais, ouro, prata, terras e outros artigos de valor. Em particular, os leiloeiros eram chamados para facilitar as vendas estatais. Quando a propriedade do conde da Barca foi leiloada, dezessete escravos que trabalhavam na casa, os campos e a estrebaria foram também vendidos. Anúncios de jornal, como o seguinte, ilustram a mistura de escravos e bens em um leilão:

> Costa & Ottani fazem um leilão hoje na Rua do Ourives n. 192, esquina da Rua do Sabão, de uma porção de escravos novos e ladinos, obras em prata, diamantes, e baixela, e uma porção de mercadorias de diferentes qualidades, tudo em nome de seus donos.[52]

Essas casas também utilizavam os jornais para adquirir escravos a fim de leiloá-los, publicando anúncios dirigidos a vendedores em potencial. Costa e Ottani, por exemplo, rogavam que os senhores que tivessem escravos para vender os levassem ao seu endereço. Aceitavam tanto escravos novos como treinados. Se concordassem em ficar com eles, os alimentariam e abrigariam em seu bem guardado armazém. Para vender o escravo, a casa cobrava uma comissão de 2%. Se o escravo fosse vendido dentro de oito dias, a companhia pagava o custo de sua alimentação. De outra forma, o vendedor teria de pagar 160 réis por dia. A casa reservava-se também o direito de devolver qualquer escravo que revelasse saúde ruim, pois os aceitava sob avaliação de 24 horas. A casa realizava leilões pelo menos uma vez por semana e também vendia escravos fora de leilões.[53]

O que acontecia efetivamente em um leilão de ladinos foi registrado por Ewbank em 1846. Ele visitou uma "loja de leilões na esquina da Ourives com Ouvidor". Quando viu o anúncio na porta, parou para investigar.[54] Entrando na loja, observou que estava cheia de móveis, "queijos, relógios ianques, utensílios de cozinha, louças de barro, livros velhos, sapatos, picles etc.". Tais objetos eram vendidos "diariamente", mas "uma ou duas vezes por semana, outra variedade de mercadoria [...] uma fatura sortida de bens de cor" era oferecida. O catálogo listava 89 pessoas à venda:

> Havia 53 machos, a maioria entre dezoito e trinta anos de idade — carpinteiros, pedreiros, ferreiros e lavradores. Um era marinheiro, outro, calafate e barqueiro. Havia dois alfaiates, um cocheiro, um seleiro, um serrador, um cortador de madeira (especialista na enxó), um sapateiro, cozinheiros, um carregador de café e um barbeiro cirurgião que, como a maioria dos da sua profissão, era músico. — "No. 19, 1 Rapaz, Barbeiro, bom sangrador e musico".
>
> Das fêmeas, a mais velha tinha 26 anos e a mais jovem, entre sete e oito — lavadeiras, costureiras, cozinheiras, duas modistas "muito prendadas". Outras faziam camisas, penteavam os cabelos de senhoras etc. Duas eram amas-de-leite, cada uma com um filhote, assim: "No. 61, 1 Rapariga, com muito bom leite, com cria".

De todos os escravos que atraíram sua atenção, o caso que mais o afligiu foi o de uma jovem "quase branca", que esperava sua vez acompanhada por uma criança que chorava. Não viu a venda delas, mas viu o leiloeiro "de suíças negras" vender trabalhadores braçais desta maneira:

> [...] Um martelo em sua mão direita, o dedo indicador da mão esquerda apontando para um lavrador de pé e confuso ao seu lado, ele derrama um dilúvio de palavras. O infeliz vestia uma camisa de lona, com mangas até os cotovelos, e calças do mesmo material, cujas pernas pediram-lhe para arregaçar até acima dos joelhos. Um cliente avança, examina seus membros inferiores, depois sua boca, peito e outras partes. Dizem-lhe então para caminhar até a porta e voltar, para mostrar sua andadura. Enquanto voltava, o martelo bateu e ele foi empurrado de volta para dentro do cercado. Outro, que tinha somente quatro dedos em um pé, foi vendido rapidamente.
>
> O leiloeiro em seguida foi atrás da cerca e trouxe uma mulher — uma trabalhadora braçal. Era robusta e parecia mais velha do que dizia o catálogo. Vestida de forma tão parca e simples quanto os homens, ela também foi examinada e teve de andar para lá e para cá. Quando estava perto da porta, um cliente perguntou-lhe algo que não compreendi. Sua última observação foi traduzida simplesmente pelo gesto dela levantar a saia e expor as pernas. Estavam muito inchadas. Duzentos e cinqüenta mil-réis foi a quantia que ela obteve.

Ao concluir, Ewbank comentou a insensibilidade dos participantes aos sentimentos dos escravos; sua descrição visual deles sendo catalogados como mobília de segunda mão, sapatos velhos e relógios ianques revela que eram tratados como qualquer outra mercadoria "usada". Para o indivíduo assim vendido, o leilão devia ser um dos meios mais difíceis de trocar de senhor devido à humilhação da inspeção pública e dos comentários abertos sobre suas qualidades.

LOJAS DE VAREJO, ANÚNCIOS E CONTATOS PESSOAIS

Outro tipo de negócio, a loja de varejo, não comprava ou vendia escravos mediante comissão para senhores.[55] Em vez disso, comprava escravos de donos individuais, de grandes operações de atacado, ou dos comerciantes do Valongo, e depois os revendia com uma margem de lucro. Suas licenças limitavam-nas a comprar e vender por conta própria; na verdade, tinham licença somente para negociar escravos. Os donos desses varejos anunciavam nos jornais que compravam e vendiam escravos novos ou ladinos. Ou, se tivessem licença apenas para negociar ladinos, pediam-nos em anúncios dirigidos aos donos de escravos habilitados.

Estas eram então as firmas licenciadas para negociar escravos: lojas de varejo, casas de leilão, casas de comissão de aluguel e casas de comissão e consignação. Elas respondiam, porém, apenas por uma parte do negócio, pois havia muitos outros meios de vender escravos no Rio. Donos de escravos à venda — ou um vendedor contratado — podiam simplesmente levá-los de porta em porta e apregoá-los pelas ruas, lojas e praças. Quando eram obrigados a vender seus escravos favoritos para pagar dívidas, os senhores evitavam completamente o mercado e faziam negócio com parentes, amigos ou sócios. Os contatos pessoais eram especialmente importantes para a colocação de escravos valiosos. Um se-

nhor que quisesse evitar o custo de uma comissão utilizava os contatos pessoais ou colocava anúncio em jornal.[56]

Outros senhores de escravos, que queriam evitar totalmente o procedimento de venda, mas desejavam transferir a propriedade, seguiam a prática social prestigiada de doar um ou mais de seus escravos para um parente, um amigo ou uma instituição de caridade.[57] Como observou o historiador Morales de los Rios, dar presentes era um dos "prazeres" daquele período. Senhores abastados mandavam escravos com presentes de comida, bebida, vinho, flores, jóias, por exemplo, aos seus amigos e parentes, mas quando queriam fazer uma exibição especial de sua riqueza e posição, davam junto aqueles que levavam os presentes, como meninos ladinos, negras quituteiras ou carregadores de cadeirinhas. Em um exemplo disso nas décadas de 1850 e 1860, os escravos doados eram geralmente crianças, transferidas para parentes próximos do doador.

Nem todas as doações tinham intenção caridosa. Os senhores queriam também descarregar escravos doentes e inválidos em instituições de caridade, como a Santa Casa da Misericórdia. Em alguns casos, os doadores davam escravos saudáveis, capazes de ajudar no cuidado de pacientes, mas quando o escravo era inválido ou tinha mais de cinqüenta anos, deve-se suspeitar dos motivos do dono. Em 1845, por exemplo, a velha escrava Catarina foi oferecida à Santa Casa, mas não foi aceita porque estava mentalmente doente (senil?) e muito velha. Parece que os donos que desejavam evitar as despesas de cuidar de escravos doentes ou debilitados, mas não queriam abandoná-los nas ruas, doavam-nos à Santa Casa, que tinha então de cuidar deles. Um escravo foi até punido com a doação: um crioulo do Rio foi doado para a Santa Casa da Misericórdia de Luanda, Angola, sob a condição de que ela jamais o vendesse ou libertasse.

Os escravos que eram vendidos ou doados por seus donos a amigos, parentes e contatos sociais escapavam da degradação do processo de compra. Por meio de transações informais e pessoais, mudavam de dono com menos trauma que os submetidos a leilões públicos ou vendas em lojas e armazéns lotados. Mas esses escravos eram os felizes favorecidos: crianças criadas nas famílias, criados domésticos e aqueles com habilidades especiais que aumentavam seu valor de mercado. Somente uma pequena elite e, portanto, uma porcentagem pequena dos escravos nascidos no Rio evitava uma transação de sua pessoa. A vasta maioria dos escravos cariocas passava pelo trauma e a insegurança de ao menos uma venda em suas vidas. Poucos tinham qualquer garantia de que seus donos os manteriam em suas famílias e cuidariam deles pelo resto de suas vidas.

O TRÁFICO COM O INTERIOR

Obtidos por compra ou doação, os escravos cariocas estavam sempre ameaçados de separação das famílias e amigos no Rio. Os registros do período sugerem que entre seus maiores medos estava o rapto e a venda fora da cidade. Muitos ladrões ganhavam a vida roubando escravos para vendê-los no interior, e os registros policiais documentam raptos freqüentes de escravos urbanos. Além de viver com esse medo, muitos escravos tinham de trabalhar sob a ameaça de serem vendidos "fora da terra" (isto é, fora da cidade). Em anúncios de jornais, essa expressão era comum e o comprador podia supor em geral que o escravo vendido "fora da terra" estava sendo punido. Segundo Schlichthorst, o senhor perdoava a primeira falta do escravo, punia a segunda e vendia-o na terceira.[58] Depois de 1852, quando acabou o fornecimento de novos africanos e o aumento da demanda nas fazendas de café levou os senhores a vender ou transferir sua propriedade para o interior, um grupo de carregadores negros "revoltou-se" contra o uso de carroças e cavalos para carregar cargas. Eles temiam que seus serviços não seriam mais necessários e que seriam mandados embora do Rio e vendidos para fazendas.[59]

Parte de sua relutância em deixar a cidade talvez se devesse ao conhecimento da maneira árdua pela qual teriam de viajar ao interior. Embora os novos africanos não tivessem ninguém para lhes contar sobre sua próxima jornada, os escravos cariocas de há muito observavam os comboios de negros caminhando para o interior ou haviam conversado com gente que chegara de outras províncias em navios apinhados. Em geral, o que esses escravos suportavam no tráfico interno não era uma experiência uniforme, pois dependia de quem os comprava, de que modo eram transportados por terra ou por mar, para onde estavam indo e quem, entre uma "multidão de intermediários", os conduziria.[60] Os intermediários mais importantes eram os comissários do Rio e de outros portos, capitães de navios, tropeiros de São Paulo e Minas Gerais, ambulantes portugueses, ciganos e africanos libertos. No conjunto, transportavam escravos para seus futuros donos em canoas ou barcos pequenos, ou pelas rotas terrestres.

Os comissários levavam e traziam escravos de todas as partes do Brasil em nome de seus clientes fazendeiros, por via marítima ou terrestre. Fazendeiros ou comerciantes do Pará ao Rio Grande do Sul que tinham relações comerciais com comissários cariocas enviavam escravos para serem vendidos no Rio; da

TABELA 2.5

ORIGEM ÉTNICA DE ESCRAVOS DA BAHIA IMPORTADOS PARA O RIO DE JANEIRO EM 1835

	Homens	Mulheres	Total[a]	Porcentagem
ÁFRICA	*45*	*24*	*69*	*100,0*
África Ocidental	*44*	*21*	*65*	*94,2*
Bormou, Mina	2	—	2	
Calabar, Gege	—	2	2	
Nago [Ioruba]	40	19	59	
Tapa, Ussá	2	—	2	
Centro-Oeste Africano	*1*	*3*	*4*	*5,8*
Angola	—	3	3	
Benguela	1	—	1	
BRASIL	*8*	*6*	*14*	*100,0*
Cabra	1	1	2	14,3
Crioulo	5	4	9	64,3
Pardo	2	1	3	21,4
DESCONHECIDA[b]	*4*	*2*	*7*[c]	
Soma Total	57	32	90[c]	

Fonte: Arquivo Nacional, IJ6 170, Secretaria de Polícia da Corte, Ofícios com anexos, 5 abr. 1835.

[a] Noventa e dois escravos foram importados para o Rio no brigue nacional *Triunfo*. Somente dois deles tinham os papéis legais apropriados para desembarcar no Rio; os outros noventa foram reexportados para fora da província.

[b] Crianças que acompanhavam suas mães escravas.

[c] Inclui um de sexo desconhecido.

mesma forma, se precisavam de mãos, pediam aos seus comissários que comprassem e enviassem escravos. Uma vez que os comissários negociavam com outros artigos, esses escravos geralmente acompanhavam outras cargas em suas jornadas. Quando mandava um grupo de escravos para a Bahia ou o Rio Grande do Sul, o comissário comprava passagens em um dos pequenos navios de um ou dois mastros (sumacas ou escunas) que percorriam a costa, ou, mais tarde, em um dos novos navios a vapor. Em 1816, o viajante Waterton teve dificuldades para ir de Pernambuco ao Maranhão porque não queria viajar em um navio apinhado que transportasse escravos de porto em porto.[61]

Tendo em vista que os barcos eram pequenos e comumente lotados com outras cargas e passageiros, os capitães não transportavam a mesma quantidade de escravos que atravessavam o Atlântico ou as rotas do interior. Ademais, o movimento de escravos por mar era aparentemente apenas uma parte do tráfi-

co costeiro, em especial no início do século XIX. Quando listaram os itens de várias partes do Brasil comerciados no litoral, Spix e Martius mencionaram escravos uma única vez como parte do comércio da Bahia.[62] Na década de 1840, porém, o tráfico costeiro de escravos para o Rio crescera em importância, especialmente do Nordeste, entre Bahia e Pará. Em particular, os escravos iorubas baianos se tornaram mais importantes, especialmente após 1835 (tabela 2.5). Muitos escravos nordestinos eram enviados para comissários cariocas que os vendiam no Rio, talvez para fazendeiros ou seus agentes, que os enviavam depois por terra para os cafezais de Rio, Minas Gerais e São Paulo. Em 1850, os nordestinos traficados para o sul acabavam provavelmente numa plantação de café; somente uma minoria permanecia no Rio.[63]

Outra área de tráfico costeiro intenso era ao sul do Rio, até locais distantes como Montevidéu e Buenos Aires; navios transportavam cargas e escravos entre a capital e Santos, Santa Catarina, Porto Alegre, Montevidéu e Buenos Aires.[64] Enquanto os escravos baianos viajavam freqüentemente em navios lotados com cargas de tabaco e açúcar, os que vinham do Sul faziam companhia a trigo e artigos animais como charque, couro e chifres. Antes de 1830, os escravos eram mandados com freqüência ao sul para trabalhar nas charqueadas ou nas fazendas de gado. Assim, alguns escravos cariocas acabavam suas vidas como charqueadores ou vaqueiros no Rio Grande do Sul. Por outro lado, muitos escravos sulistas foram claramente levados para Santos e Rio de Janeiro na década de 1840, e havia um tráfico costeiro bastante ativo do extremo sul para suprir as fazendas com alimentos e escravos.

Para os escravos africanos que estavam sendo embarcados pela segunda ou terceira vez, o que parece ter sido comum para os africanos ocidentais importados pela Bahia e revendidos para o Rio, essa fase da jornada trazia certamente lembranças desagradáveis de sua primeira viagem.[65] Depois de chegar ao Rio e passar às mãos dos traficantes em terra, talvez sentissem que estavam refazendo a caminhada até o litoral africano, pois faziam a próxima etapa da jornada a pé e em fila indiana através da floresta tropical da costa.

Os intermediários que organizavam os comboios de escravos eram uma variedade de indivíduos, inclusive comissários. Como Stein mostrou em detalhes, os fazendeiros de Vassouras, na província do Rio de Janeiro, tinham seus agentes comerciais na corte.[66] Várias vezes por ano mandavam suas tropas de mulas a

Iguaçu ou ao Rio para entregar as sacas de café aos seus comissários. Quando os comboios voltavam ao interior, os tropeiros conduziam mulas carregadas de alimentos e fileiras de escravos comprados pelos comissários do Rio. Nesse caso, os representantes dos fazendeiros eram diretamente responsáveis pela compra de escravos para seus clientes, mas não os acompanhavam ao interior. Os próprios homens de confiança do fazendeiro conduziam os escravos.

Quem não tinha esse tipo de gente comprava muitas vezes escravos de traficantes mineiros que os levavam para Minas Gerais (tabela 2.6). Os que iam por terra começavam sua jornada em um barco pequeno que os levava até Porto da Estrela, do outro lado da baía de Guanabara, onde comerciantes ou tropeiros mineiros os apanhavam.[67] Dali seguiam por estrada até Minas, onde "a cada hora passavam tropas de mulas lotadas e filas de novos escravos com seus barretes vermelhos". Em alguns casos, os escravos também levavam cargas nas cabeças, enquanto caminhavam em fila indiana pela floresta. O chefe armado da caravana ia na retaguarda, à maneira do tráfico angolano. Se fossem afortunados, os escravos teriam de caminhar somente até as fazendas próximas da cidade do Rio ou no Vale do Paraíba, mas alguns tinham a infelicidade de seguir pela longa e difícil estrada da Polícia até Cuiabá, no Mato Grosso. Uma jornada longa assim era excepcional, uma vez que a maioria seguia para os cafezais de Rio, Minas ou São Paulo.

Os problemas dessa caminhada dependiam da época do ano e do líder da caravana. Durante a estação chuvosa, quando as mulas atravessavam "lama até a altura de seus peitos", os escravos também lutavam com um "mar de lama". O movimento constante de mulas, outros animais e carretas arruinava as estradas, dificultando a caminhada dos escravos na estação das chuvas. Em outras épocas do ano, a poeira sufocante levantada pelos animais devia tornar a viagem igualmente desconfortável.

Outro problema que os escravos enfrentavam no comércio terrestre era que muitas vezes ficavam sob o controle de traficantes inescrupulosos, que os obrigavam a uma marcha forçada até as fazendas. No caso dos novos africanos, em particular, o objetivo do traficante era levá-los para o interior e vendê-los o mais rápido possível, pois estavam muitas vezes morrendo devido aos efeitos da travessia marítima. Autoridades, médicos e fazendeiros queixavam-se com freqüência de traficantes gananciosos que levavam às pressas escravos para as fazendas, disfarçavam seu mau estado de saúde e os vendiam para clientes incau-

tos; os africanos doentes e exaustos morriam pouco depois.[68] Em outros casos, os escravos ficavam sob o controle de aventureiros, como tropeiros e mascates, que trocavam suas antigas profissões pela de traficante de escravos.[69] Em vez de comprar mulas ou tecidos e artigos de armarinho para vender nas áreas rurais, iam ao Valongo ou a casas de leilão, compravam escravos a crédito e organizavam pe-

TABELA 2.6

ORIGEM ÉTNICA DE ESCRAVOS ENVIADOS PARA MINAS GERAIS EM 1831-1832

	Homens	Mulheres	Total	Porcentagem
ÁFRICA	*92*	*41*	*133*	*100,0*
África Ocidental	*7*	*3*	*10*	*7,5*
Mina, Nagô[a]	7	3	10	
Centro-Oeste Africano	*33*	*21*	*54*	*40,6*
Cabinda	3	—	3	
Congo	2	4	6	
Monjolo	1	—	1	
Angola	6	2	8	
Baca, Mihange[b]	2	—	2	
Cassange	7	3	10	
Rebola	2	3	5	
Benguela	9	8	17	
Songo	1	1	2	
África Oriental	*34*	*17*	*51*	*38,4*
Inhambane	10	2	12	
Moçambique	22	15	37	
Quilimane	2	—	2	
Desconhecida: Escravos Novos	*18*	—	*18*	*13,5*
BRASIL	*8*	*3*	*11*	*100,0*
Crioulo	5	3	8	72,7
Pardo, Cabra[c]	3	—	3	27,3
DESCONHECIDA[d]	*2*	—	*2*	
Soma Total	102	14	146[e]	

Fonte: Arquivo Nacional IJ6 165, Secretaria de Polícia, Ofícios com anexos, 1831-1832.
[a] Um homem era nagô.
[b] Mianga? Ver Adolf Bastian, *Die deutsche Expedition an der Loango-Küste*..., 2 vols. em 1 (Iena, 1874-1875), 1. 143 e 374 (mapa).
[c] Um homem era cabra.
[d] Duas crianças que acompanhavam suas mães moçambiques; uma era menino, o sexo da outra é incerto.
[e] Além dos 146 escravos mandados para Minas, Vicente João Barreto mandou também um homem congo para o Rio Grande (do Sul), duas crioulas e um boçal para Ubatuba e três homens e duas mulheres cabindas para São Sebastião, em São Paulo.

quenas caravanas. Tal como os que apregoavam escravos de porta em porta, saíam para vendê-los de fazenda em fazenda. Assim que vendiam todos, retornavam ao Rio para pagar suas dívidas, obter novo crédito e repetir o processo.

Os ladrões eram um grupo menos respeitável e uma das maiores causas da insegurança dos escravos cariocas. Dois grupos acusados freqüentemente de roubo de escravos eram os ciganos e os libertos, alguns dos quais obtinham claramente escravos por roubo, pois os registros policiais que incluem testemunhos de escravos raptados são bastante conclusivos a esse respeito. Na verdade, os modos de atuar dos ladrões de escravos eram semelhantes aos utilizados pelo tráfico na África. Embora os documentos não explicitem nenhuma influência, suspeita-se de que aqueles que trabalharam no tráfico na África e vieram para o Rio trouxeram alguns de seus métodos para o tráfico provincial.[70] Indivíduos que haviam negociado com pessoas raptadas no continente africano teriam poucos escrúpulos em raptar negros no Rio para vender no interior.

Em suma, uma "multidão de intermediários", de ladrões a comissários abastados, executava o tráfico interno de escravos do Rio. Levavam-nos de navios para toda a imensa costa brasileira, ou conduziam-nos por terra, em longas caravanas, para as plantações de café. Quando o escravo chegava ao mercado do Rio, vindo da África ou do Nordeste, não havia garantias de que permaneceria na cidade, uma vez que revendas ou seqüestros aconteciam com freqüência. A insegurança de vida do escravo urbano aumentou com a demanda crescente de trabalho escravo pelas fazendas de café a partir da década de 1840. Assim, o destino final de muitos escravos cariocas era uma longa jornada a pé até uma fazenda localizada em algum lugar das províncias de Rio de Janeiro, Minas Gerais ou São Paulo.

3. Fronteiras: um guia escravo da cidade do Rio de Janeiro

Depois de chegar ao Rio, os escravos defrontavam-se com o desafio de sobreviver. A imagem de paraíso tropical, romanceada pelos relatos de viagem europeus, era bem diferente para os escravos.[1] Para eles, o Rio de Janeiro era uma cidade de fronteiras, de limitações à liberdade. Alguns desses limites podiam ser cruzados com relativa facilidade e uns poucos, através de portões estreitos, mas outros eram muros impenetráveis. O problema para cada escravo era determinar quais fronteiras podiam ser cruzadas. As fortificações, muros e mansões com cercas de ferro eram barreiras óbvias; menos claras eram as construções sociais que não ousavam trespassar com medo de maus-tratos brutais. Como os novos escravos iriam aprender mediante experiências amargas, poucos conseguiam romper as barreiras sociais, políticas e econômicas que protegiam a posição privilegiada das famílias de elite e seus escravos de status elevado, e isso os relegava ao fim da fila. Os limites estavam por toda a parte, exceto nas florestas das montanhas em torno da cidade, onde os fugitivos viviam em liberdade precária.

MUROS

Eram muitos os limites físicos do Rio. As paróquias centrais da cidade estavam cercadas por fortes, montanhas, prédios e praias.[2] Na baía de Guanabara

havia fortes nas ilhas próximas, na entrada do porto e na ilha das Cobras, que tinha uma prisão para escravos criminosos. Perto do Paço, a praça central que seguia o modelo de Lisboa, estava o arsenal militar, que fora antes o Calabouço, terrível prisão para escravos. Nos morros do Castelo e da Conceição, outros fortes guardavam a cidade. Ancorados ao largo, encontravam-se navios de todo o mundo, inclusive belonaves armadas e navios negreiros. Da perspectiva de um senhor de escravos, o Rio era idealmente situado, pois estava protegido de tempestades do Atlântico por uma baía plácida e de ataques marítimos ou terrestres por seu sistema de fortificações e montanhas protetoras. Além disso, a cidade fora bem planejada para evitar revoltas internas: havia fortes, quartéis e delegacias de polícia em cada paróquia. O que fazia a delícia dos turistas europeus — navios exóticos e fortes coloniais — dava segurança aos senhores de escravos, mas tornava difíceis as revoltas e traiçoeiras as fugas pelo mar.

Dentro da cidade, os escravos viviam em oito paróquias, chamadas freguesias, quatro das quais eram centrais e definiam a maioria das atividades dos escravos no início do século XIX. Eram elas: Sacramento da Sé, São José, Candelária e Santa Rita, todas com uma ou mais igrejas pequenas construídas no período colonial.[3] Símbolos visíveis da alegada "superioridade religiosa" dos senhores de escravos, as igrejas e os conventos dominavam os picos dos morros altos. A igreja dos beneditinos e o mosteiro de São Bento guardavam um ponto da cidade, enquanto a velha igreja jesuíta de São Sebastião, conhecida como Sé Velha, ficava no morro do Castelo, que mais tarde foi arrasado. Diante da Sé Velha ficava o convento de Santo Antônio e a igreja de São Francisco da Penitência, dando vista para o largo da Carioca. De frente para a baía ficava a igreja favorita da família real, Nossa Senhora da Glória do Outeiro, em morro de cujo topo se via o Passeio Público, um parque com uma fonte esculpida pelo escravo Valentim. Ali perto ficava também o convento de Santa Teresa, em outro morro.

Outras igrejas e capelas espalhavam-se pelas áreas planas entre e em torno dos morros. No centro, a igreja do Carmo e a Capela Real faziam frente para o Paço e a baía, enquanto perto dali estavam a Nossa Senhora da Lapa dos Mercadores, Santa Cruz dos Militares e São José. Para dentro, na direção do Campo de Santana (hoje praça da República), ficavam as igrejas de Nossa Senhora da Candelária, Mãe dos Homens, Hospício, São Pedro, Senhor do Bom Jesus, Santa Rita, São Francisco de Paula, Santíssimo Sacramento e Santo Antônio dos Pobres. Nos morros de Santo Antônio e do Castelo ou perto deles estavam a capela da Santa Casa da Misericórdia (Nossa Senhora do Bonsucesso), Santa Luzia, Nossa Senhora do Parto, o Convento da Ajuda e Nossa Senhora da Lapa do Desterro. A manifestação física da religião dos senhores de escravos estava por toda a parte. As igrejas lotavam a cidade; estátuas católicas e santuários religiosos ficavam na cabeceira de cada rua e na entrada de cada casa.

Embora os escravos visitassem todas essas igrejas, as que mais freqüentavam não se encontravam nas listas dos livros de viagem dos estrangeiros. Entre as igrejas mais estimadas por eles estavam a de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito e de Nossa Senhora da Lampadosa, que ficavam perto da atual praça Tiradentes. Entre essa praça e o morro da Conceição estavam Santa Ifigênia e Santo Elesbão, São Domingos e a capela de Nossa Senhora da Conceição do Cônego, enquanto São Gonçalo Garcia, Santa Ana e a capela dos Pretos[4] ficavam no campo de Santana ou em suas proximidades. Basicamente, as igrejas dos escravos tinham de ser construídas longe dos centros religiosos, políticos e comerciais da cidade.

Outras igrejas com significado especial para os escravos eram a de Santa Luzia, onde iam rezar para pedir proteção contra a cegueira; a capela e o cemitério da Santa Casa da Misericórdia, onde seus amigos estavam enterrados; Santo Antônio dos Pobres, que ainda atrai fiéis negros; Nossa Senhora da Glória, com suas festividades em honra da Virgem Maria, onde os crentes agora rendem homenagem a Iemanjá (uma divindade ioruba); e do Hospício, onde rezavam os pardos.

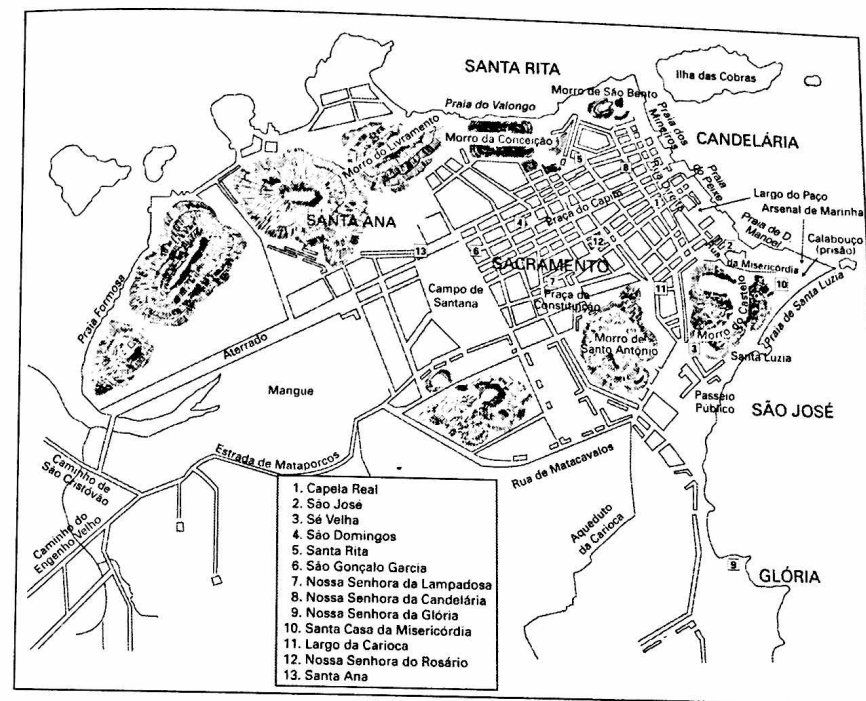
Associados a essas igrejas geralmente estavam os grandes espaços públicos (praças, campos ou largos).[5] Os dois mais importantes eram o largo do Paço, de frente para a baía, e o imenso campo de Santana, onde os senhores do Rio desfilavam sua força militar ou se reuniam em grandes demonstrações públicas, como as coroações de Pedro I e Pedro II. Enquanto o Paço, com seus prédios da administração pública, era o centro e símbolo do poder colonial português, o campo de Santana, no início do século XIX, era exatamente o oposto: uma área desregrada da cidade, onde os escravos, escapando de seus donos nas tardes de domingo, podiam dançar ao som de sua própria música. Ademais, as igrejas de escravos de São Gonçalo Garcia e Santa Ana ficavam perto. Porém, eles não podiam escapar totalmente da presença de seus senhores, pois no campo de Santana ficava o pelourinho, onde os escravos fugitivos e criminosos recebiam suas punições públicas.

Várias outras praças tinham esse caráter duplo de pelourinho e local de encontro de escravos. Dessas, a mais importante era a praça Tiradentes, perto da igreja de Nossa Senhora da Lampadosa. Ali eles podiam se encontrar diariamente ou dançar em procissões religiosas em homenagem a seus mortos em funerais. Quando coroavam reis e rainhas africanas na Lampadosa, a celebração muitas vezes transbordava para a praça, com os escravos dançando em homenagem a seus líderes reais.

Embora os senhores de escravos exibissem sua autoridade em pelourinhos, mobilizações de tropas nas praças, igrejas e fortes, os escravos controlavam muitas ruas, praças e mercados, onde dominavam boa parte do comércio de rua. Eram áreas em que podiam reunir-se socialmente, bem como ganhar a vida vendendo artigos de armarinho e alimentos. Enquanto seus donos dormiam nas horas mais quentes do dia, os escravos trabalhavam e levavam sua vida social nas ruas, a tal ponto que os estrangeiros acreditavam que tinham desembarcado na África, em vez de no Brasil.

A alfândega, a rua Direita (agora Primeiro de Março)[6] e a região do porto fervilhavam de atividade, com carregadores e estivadores escravos ajudando os navios estrangeiros a desembarcar passageiros e cargas. Eram os escravos que remavam até a praia, carregavam cargas sobre suas cabeças e ombros ou punham-nas em carroças. Carregavam até mesmo os passageiros dos barcos pequenos até a praia. Ao voltar, levavam sacos de café, açúcar e outros produtos de exportação do Brasil para os navios. Ajudavam também no desembarque de outra carga: os novos africanos, a caminho dos armazéns do Valongo.

Devido à quantidade de escravos que trabalhavam no porto e nos distritos comerciais da cidade, mulheres africanas cozinhavam pratos quentes para vender aos escravos que não eram alimentados por seus donos. O aroma da comida africana e a oportunidade de conversar com companheiros escravos às refeições estavam entre as aspectos mais agradáveis do trabalho no porto. Perto da alfândega, aromas menos agradáveis impregnavam o ar, resultado de verduras, frutas e peixes em decomposição nos mercados. Mas ali os escravos rurais que traziam produtos para a cidade misturavam-se com escravos urbanos que vinham às compras para a mesa de seus senhores. As mulheres do mercado fumavam seus longos cachimbos e conversavam com os clientes em suas bancas cobertas, enquanto outras mulheres negras apregoavam comidas e bebidas pelas ruas. As quitandas estabelecidas no largo do Rosário e na praia de Dom Ma-

A CIDADE DO RIO DE JANEIRO EM 1831

noel estavam entre as áreas mais populares em que os escravos se encontravam longe da presença restritiva de seus donos.[7]

Outros pontos de reunião eram as fontes nas praças. O Rio tinha então um sistema de água arcaico que utilizava um aqueduto (os arcos) e grandes fontes públicas na praia dos Mineiros, no largo da Carioca, no Passeio Público e no Paço. Uma vez que a maioria das casas, mesmo as dos ricos, dependia da água dessas fontes, uma das visões mais comuns do Rio era a de escravos esperando na fila da água ou carregando jarras e barris cheios na cabeça. Mas essas cansativas viagens em busca de água davam-lhes muitas oportunidades para interagir com outros escravos — nem que fosse apenas ao disputar um lugar na fila.[8]

Nos subúrbios, outros escravos tinham de obter água de poços e rios próximos e carregá-la por longas distâncias; ou, se não fosse a água, era a roupa para lavar. A lavagem era feita em fontes de água doce do campo de Santana ou em rios das proximidades, como o Laranjeiras. As lavadeiras faziam caminhadas

diárias às fontes para bater e esfregar as roupas de seus senhores em pedras, torcê-las e espalhá-las no capim para secar. As crianças costumavam brincar na água. Se possível, escravos de ambos os sexos e de todas as idades nadavam nos rios ou nas praias da baía de Guanabara; às vezes, escandalizavam seus donos nadando nus. Um senhor era muitas vezes acompanhado por seu escravo quando ia nadar, mas uma senhora tinha de se banhar numa barraca ou casa de banho erguida por uma escrava, que devia ser tão recatada quanto sua dona.[9]

O aqueduto, as fontes, as praias e os rios tornavam-se parte integrante da vida de um escravo. A mística da água e a importância do banho e da praia já eram valores culturais bem estabelecidos dos cariocas no século XIX. Muitos escravos vieram a compartilhar desses valores ou reafirmaram suas próprias crenças em espíritos das águas. Em canções, os africanos celebravam Calunga, o oceano; Iemanjá, uma divindade ioruba, como deusa dos mares; e muitos espíritos de lagos, rios, cachoeiras e da água salgada além da baía. Embora a água fosse um fardo pesado para seus carregadores, em 1850 ela já era uma parte inseparável da vida dos escravos na cidade.

Alguns escravos trabalhavam *na* água; para eles, havia os perigos de tempestades súbitas e de perder jangadas, canoas e barcos na grande baía ou no oceano. Uns poucos, ao menos, achavam uma liberdade temporária na baía e no oceano, para além dos fortes, em especial se fossem sozinhos, mas com maior freqüência trabalhavam em barcos de pesca acanhados, com seus donos e outros escravos, ou remavam em barcaças e barcos ao longo da costa ou atravessando a baía até Praia Grande (Niterói). Outros andavam em jangadas ou canoas cheias de produtos ou lotadas de passageiros.[10] Embora a água pudesse prometer liberdade e fuga dos limites da cidade, os marinheiros escravos encontravam muitas vezes apenas paredes de madeira e remos, que os mantinham longe da liberdade dos mares e os separavam de seus companheiros na praia.

Liberdade, mesmo ilusória, não fazia parte do quinhão da maioria dos escravos comerciais e industriais do Rio, cujo trabalho os levava a alguns dos lugares mais imundos, nocivos e escuros da cidade. Fechados em armazéns, oficinas, lojas e fábricas, labutavam longas horas em prédios sem janelas, que eram os limites de suas vidas. À noite, eram trancados para dormir amontoados no chão, às vezes acorrentados. As paredes eram barreiras visíveis que os separavam dos escravos de fora.

As escravas domésticas também enfrentavam muros semelhantes, uma vez

que as casas e quintais eram freqüentemente os limites de sua existência. Se nascida numa família carioca, uma escrava "decente" jamais deixava a casa, exceto para ir à missa com sua senhora, e sua visão do Rio era a de salas e quartos escuros, quintais reclusos e sacadas no segundo andar que davam para a vida excitante das ruas abaixo. Ao acompanhar sua senhora à missa através de ruas estreitas e sujas, ela passaria por casas caiadas e oficinas ou lojas abertas, de imigrantes portugueses. Se seu dono fosse rico, poderia "gozar" do serviço em uma mansão elegante e espaçosa nos subúrbios de Botafogo ou Engenho Novo, mas seu quarto de dormir podia ser tão acanhado como no centro da cidade e sua liberdade de movimentos igualmente restrita.

Outras moradias de escravos no Rio eram simples cabanas de taipa com tetos de palha, e escravos achavam áreas do Rio onde construir ou alugar suas malocas por conta própria. Alguns se refugiavam em morros como o do Castelo, ou nos pântanos da Cidade Nova, ou nos subúrbios distantes do centro; viam então a cidade da perspectiva do pobre urbano que nunca esteve no interior de uma mansão.

À medida que a cidade se expandia, porém, muitos senhores de escravos mudavam-se para os subúrbios, onde construíam grandes mansões e agradáveis casas de campo. Os escravos domésticos viam-se então vivendo em meio a jardins e pomares, diante de belas praias.[11] Embora o cenário melhorasse, especialmente ao longo da praia de Botafogo, à sombra do magnífico Corcovado, os escravos perdiam as amenidades urbanas da vida nas ruas, até que cada subúrbio desenvolvesse seu próprio estilo urbano. Em 1850, os escravos e seus senhores já haviam avançado pela estrada que ia a São Cristóvão, onde se localizava o palácio imperial, ao longo da costa do mosteiro de São Bento até a ponta do Caju, onde um novo cemitério substituía o da Santa Casa, e haviam seguido pelas praias, da Nossa Senhora da Glória a Flamengo e Botafogo. No processo, a cidade acrescentara novos bairros e quatro novas freguesias: Santa Ana, Engenho Velho, Glória e Lagoa. Em 1849, viviam 33 439 escravos nessas freguesias, servindo claramente a donos urbanos e suburbanos. Ainda assim, a instituição da escravidão mantinha-se firme nas quatro freguesias centrais, onde 45 416 escravos moravam em 1849. A dispersão da população escrava até um ponto distante como a Lagoa tornava a interação social entre escravos mais difícil, uma vez que quem vivia na Lagoa não podia mais freqüentar suas igrejas no centro do Rio (tabela 3.6).

Os poucos escravos que sobreviveram no Rio durante todo o período que vai de 1808 a 1850 puderam acompanhar a cidade enquanto deixava de ser um posto avançado colonial para se tornar o centro do mundo luso-brasileiro. Com a chegada da corte portuguesa em 1808, em fuga dos exércitos de Napoleão, viram a transformação do Rio em capital política do império português e, depois, do Brasil independente. Observaram a cidade tornar-se o principal porto da nova monocultura do café do Vale do Paraíba, que atraiu imigrantes da Europa, África e América do Norte. Em parte, essas mudanças refletiram-se no crescimento populacional básico da cidade entre 1808 e 1849 (tabela 3.1). Os novos imigrantes, livres ou escravizados, impuseram novos fardos aos escravos cariocas e alteraram de forma significativa o caráter da população.

Na época do vice-rei conde de Rezende, os escravos eram uma minoria (34,6%) da população de 43 376 habitantes do Rio (tabela 3.2). Viviam numa cidade pequena, onde, somados aos libertos (20,3%), superavam em número as pessoas livres (54,9% a 45,1%). A chegada da corte em 1808[12] aumentou o número de brancos, à medida que os brasileiros recebiam com relutância mercadores britânicos, refugiados portugueses de berço nobre, mercadores e funcionários de famílias menos ilustres, camponeses dos Açores, artistas e comerciantes franceses, mercenários alemães e irlandeses, colonos suíços, marinheiros e mercadores norte-americanos e a miscelânea de aventureiros que buscavam um futuro no Rio. Até mesmo imigrantes africanos livres vieram para a cidade em rápida expansão.[13] Além de estimular o crescimento da população branca que exigiria escravos, a chegada da corte aumentou a demanda por escravos para construir casas, palácios e edifícios públicos, e para trabalhar como criados domésticos. O tráfico africano cresceu enormemente depois de 1808, e já em 1821 a população escrava mais do que dobrara para 36 182 (tabela 3.3).[14] Quase a metade da população era então escrava (46%). Apesar da imigração branca, a gente de cor ainda estava em maioria, e os viajantes do período estimavam consistentemente que dois terços da população do Rio eram de cor.[15]

Durante a década de 1820, a tendência de crescimento do número e da porcentagem de escravos continuou, apesar da depressão econômica, da inflação e das flutuações da moeda. Na verdade, a instabilidade econômica do período, bem como o medo do fim iminente do tráfico em 1830, levou os senhores a investir em escravos.[16] Em conseqüência, os "imigrantes negros" inundaram o Rio no final da década e é possível que até 50 mil escravos vivessem na cidade por volta de 1828-1829. Mas mesmo essa estimativa pode ser baixa demais, se o número de escravos era de pelo menos 3,6 por residência e se a densidade urbana era semelhante à de 1849, quando o tráfico de escravos também foi intenso. A quantidade de escravos no final da década de 1820 não era certamente menos de 46 mil e provavelmente próxima de 56 mil (tabela 3.1).

De acordo com as estimativas seguintes, o número de escravos no Rio superava 50% da população. Na década de 1830, os escravos urbanos tinham a vantagem numérica, embora o censo de 1834 (tabela 3.4) registrasse apenas 43 349 escravos, um total pequeno demais. O censo não foi publicado porque a polícia não contara toda a população da cidade, especialmente seus escravos.[17] Ainda assim, o censo registrou que pelo menos 44,4% da população total de 97 599 eram de escravos. Em 1838, a cidade tentou novamente produzir um censo confiável, mas fracassou outra vez (tabela 3.5).[18] Esse censo é ainda mais suspeito porque registrou uma queda na população escrava para 37 137, ou 38% do total, o que contraria a percepção dos viajantes de uma população escrava dominante, as tendências gerais do tráfico (capítulo 2) e o número de residências existentes na cidade em 1834. É improvável que houvesse um declínio de 1445 domicílios entre 1834 e 1838. Ao contrário do que diz esse censo, é possível que houvesse 55 mil escravos[19] na cidade (tabela 3.1). Seis anos depois, o registro de impostos sobre escravos acima da idade de doze anos revela que somavam 53 088, enquanto uma fonte os estimava em 85 mil em 1845.[20] Quando o razoavelmente preciso censo de 1849 foi finalmente executado, os pesquisadores ficaram surpresos ao saber que havia 78 855 escravos numa população total de 205 906 (tabela 3.6).[21] Porém, o que é interessante observar é que enquanto porcentagem da população total, eles tinham caído para 38,3%, devido ao aumento da imigração européia na década de 1840. Segundo Rego, 61 711 estrangeiros tinham entrado no Rio entre 1843 e 1849, com anos de pico em 1846 e 1847. Embora 20 886 tenham deixado a cidade, ele calculou que 40 825 ficaram, junto com mais 20 mil africanos. Portanto, projetou um número líquido de imigrantes de 60 825 para o período 1843-1849.[22]

O que Rego consubstancia e o censo de 1849 confirma é que houve um surto de imigração européia e africana na década de 1840, acompanhando o *boom* do café no Vale do Paraíba. Embora sua quantidade aumentasse para qua-

TABELA 3.1

CRESCIMENTO ESTIMADO DA POPULAÇÃO ESCRAVA DO RIO DE JANEIRO, 1799-1872

				Escravos[a]			Porcentagem Escravizada	
		Residências (Fogos)						
Ano	População Total	Número	Densidade	Número Estimado em 3,0 por Residência	Número Registrado	Número Estimado em 3,6 por Residência	de Escravos Registrados	de Número Estimado de Escravos (3,6)
1799	43 376	—	—	—	14 986	—	34,6	—
1808	54 255	—	—	—	—	—	—	—
1808-18	60 090[b]	4000	15,0	12 000	12 000	14 400	20,0	24,0
1821	79 321	10 151	7,8	30 453	36 182	36 544	45,6	46,1
1828-29	150 000	15 623	9,6	46 869	50 000	56 243	33,3	37,5
1834	97 599	15 362	6,4	46 086	43 349	55 303	44,4	56,7
1838	97 162	13 917	7,0	41 751	37 137	50 101	38,2	51,6
1844-45[c]	—	14 203	—	42 609	53 088	51 131	—	—
1846[c]	—	14 203	—	42 609	52 271	51 131	—	—
1849	205 906	21 694	9,5	65 082	78 855	78 098	38,3	37,9
1870[d]	235 381	41 200	5,7	—	50 092[e]	—	21,3	—
1872[d]	222 313	37 481	5,9	—	—	—	—	—

Fontes: Tabelas 3.2-3.6; Serviço Nacional de Recenseamento, *Resumo histórico dos inquéritos censitários realizados no Brasil*, Docs. Censitários, Série B, n.° 4 (Rio de Janeiro, 1951), pp. 19-24; Luiz Gonçalves dos Santos, *Memórias para servir à história do reino do Brasil*, 2 vols. (Rio de Janeiro, 1943), 1:55; e "Memória estatística do Império do Brasil", *Revista Trimensal do IHGB*, tomo 58, parte 1 (1895): 93; John Luccock, *Notes on Rio de Janeiro...* (Londres, 1820), pp. 41-42; Robert Walsh, *Notices of Brazil in 1828 and 1829*, 2 vols. (Londres, 1830), 1: 463-465, 467; e *Annuario Politico, Histórico e Estatístico do Brasil, 1846-1847*, 2 vols. (Rio de Janeiro, s.d.), 2:196-197.

[a] Estas três colunas foram construídas com base na premissa de que o número de escravos por residência era de cerca de 3,0 quando Luccock fez seu estudo da população do Rio e de cerca de 3,6 entre 1821 e 1849. O número 3,6 deriva das informações sobre tributos de 14 203 casas no *Annuario*, que registrou que havia 3,6 escravos por casa. Portanto, a primeira traz o número mínimo de escravos calculado em 3,0 por residência, a segunda é um dado documentado e a terceira representa o número de escravos à base de 3,6 por casa.

[b] Exclui 16 mil estrangeiros. Luccock registrou também 29 mil crianças e mil "negros" livres. Ele esteve no Brasil entre 1808 e 1818.

[c] Estes anos cobrem apenas os registros de tributos sobre 14 203 casas nas quais havia escravos com mais de doze anos de idade. Este é o número mínimo de escravos na cidade, pois os totais excluíam crianças. O *Annuario*, 1:382, estimou a população do Rio em 1845 em cerca de 170 mil, incluindo 85 mil escravos.

[d] Não foi feita nenhuma tentativa de usar o número anterior de escravos por residência devido ao declínio da quantidade de escravos no Rio. Em 1870, havia somente 50 092 escravos no Município Neutro, a cidade e seus subúrbios rurais, ou menos de 1,22 por residência.

[e] Incluiu 25 519 homens e 24 573 mulheres para a "Corte".

se 80 mil em 1849, os escravos no Rio ainda eram menos de 40% da população, devido aos novos estrangeiros. Viam-se cada vez mais trabalhando ombro a ombro com colonos dos Açores ou camponeses de Portugal, enquanto mais e mais brancos compunham a população da cidade, assumindo empregos anteriormente restritos aos negros. Em 1850, quando o tráfico africano foi efetivamente abolido, os cariocas voltaram-se para o Nordeste em busca de novos escravos, mas mesmo esses imigrantes não detiveram o declínio da população escrava. A baixa taxa de reprodução das mulheres, mortes prematuras, epidemias de febre amarela e cólera e a transferência de escravos para os cafezais levaram a uma inversão do padrão da primeira metade do século XIX. De 1808 a 1850, a população escrava mostrara um padrão geral de aumento, até o pico documentado do ano de 1849, embora a porcentagem da população escrava permanecesse quase igual — 34,6% em 1799 e 38,3% em 1849 (tabela 3.1). No entanto, essas porcentagens obscurecem o tamanho verdadeiro dessa população em vários períodos, uma vez que muitos escravos eram mantidos no Rio por um curto período de tempo antes de serem levados para o interior. Nem antes, nem depois da década de 1840, o Rio teria tantos escravos em sua população.

Após 1849, o número de escravos, bem como sua porcentagem, declinou constantemente até a abolição, em 1888. O censo de 1870 mostra que permane-

TABELA 3.2

POPULAÇÃO TOTAL DA CIDADE DO RIO DE JANEIRO, 1799

	Pessoas Livres[a]	Libertos[b]				
Paróquias	Brancos	Pardos	Negros	Total	Escravos	Total
Sé Catedral	5759	1315	1041	2356	3372	11 487
São José	2305	1384	1523	2907	3584	8796
Candelária	4082	440	330	770	4636	9488
Santa Rita	6750	965	1691	2656	2991	12 397
Conventos	682	123	—	123	403	1208
Total	19 578	4227	4585	8812	14 986	43 376

Fonte: Maria Yedda Linhares e Maria Bárbara Lévy, "Aspectos da história demográfica e social do Rio de Janeiro (1808-1889)", em Colloques Internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique, n.° 543, *L'Histoire quantitative du Brésil de 1800 à 1930* (Paris, 1973), p. 129.

Nota: esta organização do censo está baseada numa cópia mais completa disponível em Linhares e Lévy.

[a] A categoria original era "Brancos".

[b] As categorias do censo eram "Pardos libertos" e "Pretos libertos".

TABELA 3.3

POPULAÇÃO TOTAL DA CIDADE DO RIO DE JANEIRO, 1821

Paróquias	Livres[a]	Escravos	Total	Residências
Dentro da Cidade				
Sacramento	12 525	9961	22 486	3352
São José[b]	11 373	8438	19 811	2272
Candelária	5405	7040	12 445	1434
Santa Rita	6949	6795	13 744	1742
Santa Anna	6887	3948	10 835	1351
Total	43 139	36 182	79 321	10 151
Fora da Cidade				
Engenho Velho	1871	3006	4877	546
Lagoa	937	1188	2125	246
Total	2808	4194	7002	792
Soma Total	45 947	40 376	86 323	10 943

Fonte: Arquivo Nacional, Cod. 808, vol. IV, Estatística, 1790-1865, fólio 17.
[a] Inclui libertos.
[b] Inclui a área que se tornou mais tarde a paróquia da Glória.

ciam no Rio apenas 50 092 escravos, para uma população total de 235 381 habitantes da cidade e seus subúrbios rurais, incluindo três freguesias novas. Eles compunham então menos de um quarto (21,3%) da população.[23] Ao longo da primeira metade do século XIX, os escravos tinham vivido numa cidade na qual a escravidão era uma instituição urbana em expansão, tão importante em 1849 quanto em 1799. Mas com o fim do tráfico e o aumento da imigração européia, essa instituição foi se desgastando até a abolição. Os escravos jamais seriam tão numerosos ou tão necessários aos seus senhores quanto o eram em 1849.

O FIM DA LINHA

Os escravos submetidos ao trabalho dentro dos muros da cidade tinham outras barreiras etéreas para descobrir — as sociais. Os novos africanos estavam particularmente em desvantagem. Não só tinham de dominar a língua e os costumes de seus senhores, como também tinham de aprender seu lugar enquanto escravos. O processo de adaptação ao mundo estranho de seus donos era, na

TABELA 3.4

CENSO DA POLÍCIA DE 1834 POR NACIONALIDADE E SEXO

	Brasileiros Livres		Negros Livres de Diversas Nações		
Sexo	Brancos	Pardos		Estrangeiros[a]	Total
Masculino	18 166	3912	2744	5750	30 572
Feminino	14 850	4687	3164	977	23 678
Total	33 016	8599	5908	6727	54 250
Escravos					43 349
Total					97 599[b]

Fonte: Arquivo Nacional, Secretaria de Polícia da Corte, Ofícios, 3 out. 1834.
[a] Entre os homens estrangeiros estavam 3701 portugueses, 549 franceses, quinhentos ingleses e mil de nações diversas.
[b] Em 15 362 residências.

TABELA 3.5

POPULAÇÃO TOTAL DA CIDADE DO RIO DE JANEIRO EM 1838

	Pessoas Livres			Escravos						
Paróquias	Masc.	Fem.	Total	Masc.	Fem.	Total	Total	Estrangeiros	Casas	Famílias
Sacramento	7934	7988	15 922	4544	3790	8334	24 256	2373	3322	3843
São José	5004	4322	9326	2870	2214	5084	14 410	1312	1648	2094
Candelária	4277	1539	5816	2885	1412	4297	10 113	2431	1153	1289
Santa Rita	5017	3833	8850	3582	2125	5707	14 557	1469	2095	2061
Santa Anna	5020	5262	10 282	3168	2323	5491	15 773	635	2499	2528
Engenho Velho	2156	1720	3876	2915	1375	4290	8166	392	1212	856
Glória	2062	1888	3950	1489	1129	2618	6568	509	982	854
Lagoa	949	1054	2003	739	577	1316	3319	125	512	392
Total	32 419	27 606	60 025	22 192	14 945	37 137	97 162	9246	13 423	13 917

Fonte: Arquivo Nacional, Caixa 761, pacote 2, Mapas de População de Províncias, 1809-1889. A organização da tabela é minha.

melhor das hipóteses, difícil, e levava tempo entender os padrões complexos de comportamento e localizar as barreiras sociais erguidas por seus senhores. O preço do erro era a punição brutal.

Uma das primeiras coisas que o escravo novo tinha de aprender era que a cidade constituía uma sociedade altamente estratificada. Na maioria dos casos, o nascimento determinava o lugar que alguém ocuparia na estrutura social, mas não era nunca um sistema completamente fechado e a mobilidade era possível

TABELA 3.6

CENSO DE 1849

Paróquias	Brasileiros Masc.	Brasileiros Fem.	Brasileiros Total	Estrangeiros Masc.	Estrangeiros Fem.	Estrangeiros Total	Sexo Masc.	Sexo Fem.	Sexo Total
Pessoas Livres na Cidade do Rio de Janeiro em 1849									
Sacramento	7683	9510	17193	6453	1789	8242	14136	11299	25435
São José	5595	4757	10352	3780	1280	5060	9375	6037	15412
Candelária	2570	1818	4388	5005	556	5561	7575	2374	9949
Santa Rita	5948	5447	11395	5555	1145	6700	11503	6592	18095
Santa Anna	8929	9715	18644	3439	1107	4546	12368	10822	23190
Engenho Velho	3338	3825	7163	1984	611	2595	5322	4436	9758
Glória	2612	3293	5905	1644	619	2263	4256	3912	8168
Lagoa	2964	1995	4959	1076	277	1353	4040	2272	6312
Total	39639	40360	79999	28936	7384	36320	68575	47744	116319
Pessoas Libertas na Cidade do Rio de Janeiro em 1849									
Sacramento	128	185	313	791	1102	1893	919	1287	2206
São José	251	373	624	429	585	1014	680	958	1638
Candelária	16	24	40	92	62	154	108	86	194
Santa Rita	113	176	289	558	566	1124	671	742	1413
Santa Anna	425	633	1058	802	827	1629	1227	1460	2687
Engenho Velho	191	287	478	369	520	889	560	807	1367
Glória	65	108	173	224	326	550	289	434	723
Lagoa	62	106	168	174	162	336	236	268	504
Total	1251	1892	3143	3439	4150	7589	4690	6042	10732
Escravos na Cidade do Rio de Janeiro em 1849									
Sacramento	2437	2709	5146	5566	3503	9069	8003	6212	14215
São José	1707	1755	3462	4261	2634	6895	5968	4389	10357
Candelária	1149	1089	2238	4772	1530	6302	5921	2619	8540
Santa Rita	1716	1495	3211	6577	2516	9093	8293	4011	12304
Santa Anna	2280	2653	4933	4632	3275	7907	6912	5928	12840
Engenho Velho	1749	1736	3485	4252	2022	6274	6001	3758	9759
Glória	1239	1185	2424	2788	1567	4355	4027	2752	6779
Lagoa	826	789	1615	1514	932	2446	2340	1721	4061
Total	13103	13411	26514	34362	17979	52341	47465	31390	78855

Fontes: Hermann Burmeister, *Viagem ao Brasil através das províncias do Rio de Janeiro e Minas Gerais*... Trad. Manoel Salvaterra e Hubert Schoenfeldt (São Paulo, 1952), p. 325; e n. 21.

Nota: O que segue são números de residências em cada paróquia: 5054 na de Sacramento; 2671 na de São José; 1825 na da Candelária; 2964 na de Santa Rita; 4352 na de Santa Anna; 2386 na de Engenho Velho; 1461 na da Glória; e 981 na da Lagoa. O total é de 205 906 pessoas em 21 694 residências.

para uns poucos afortunados. Uma ilustração de Debret resume a ênfase na posição social e status no Rio. Saindo de casa, um senhor elegantemente vestido, de "média fortuna", lidera uma fila indiana. Por ordem de idade, seguem-no seus filhos; depois, vem sua esposa grávida, seguida de sua escrava parda, de uma ama negra com seu filho no colo e de sua escrava; a seguir, o criado negro do senhor, um escravo aprendiz e, no fim da fila, um menino africano novo, "escravo de todos os outros".[24]

No Rio do século XIX, quem liderava esses desfiles e estava no topo da hierarquia eram os homens brancos de famílias ilustres, coloniais e proprietárias de terras, ou mulheres brancas da elite, se fossem cabeças de família.[25] A posição de destaque de uma pessoa na sociedade devia-se geralmente ao fato de ser um descendente masculino de uma das velhas famílias "brancas" que recebera uma das sesmarias originais, ou havia sido ou era (até 1822) funcionário colonial português, em especial com antepassado nobre. Embora admitissem ancestrais remotos africanos ou indígenas, muitas famílias brasileiras eram brancas segundo as normas da sociedade carioca. Quando chegou em 1808, a nobreza portuguesa acrescentou outra dimensão à ênfase na ancestralidade e reivindicou precedência sobre a elite brasileira por ser branca e de berço nobre português. De fato, muitos portugueses, nobres ou não, tratavam a elite brasileira com desprezo por causa da cor e não a aceitavam como igual.[26] Quando os nobres retornaram a Portugal com d. João VI e d. Pedro I, a elite brasileira retomou seu lugar no topo da sociedade local — lugar que haviam deixado com relutância para os intrusos.

Em conseqüência, o fator mais determinante do status de um escravo na sociedade mais ampla era a família em que nascia ou que o comprava, uma vez que sua posição estava intimamente ligada à de seu senhor. Um escravo no fim da hierarquia de uma residência abastada tinha mais prestígio que o primeiro de um imigrante pobre. Se uma escrava fosse comprada por uma família e tivesse um filho de seu senhor, a criança, embora escrava, compartilharia um pouco da posição social atribuída à família. Graças a suas conexões, as crianças escravas pardas de uma família de elite tinham certas formas de mobilidade social abertas a elas que eram interditadas a negros livres e brancos pobres. Como o censo de 1834 ilustra, mais pardos livres do que homens brancos estrangeiros ocupavam altas posições na cidade (tabela 3.7). O nacionalismo brasileiro, combinado com conexões familiares, dava aos pardos acesso à educação e permitia-lhes entrar em

todas as ocupações da elite, exceto o direito. Ancestralidade e família eram tudo, ainda mais importantes do que cor e status civil.[27]

Depois de ancestralidade e família os dois critérios que mais influenciavam o status no Rio eram propriedade (inclusive de escravos) e renda alta. Ocupação e educação eram secundárias para a elite; qualquer jovem com as devidas conexões familiares e propriedade teria acesso automático à medicina, ao direito ou à carreira sacerdotal, e seria apresentado à corte imperial, gozando da posição de cortesão. Por serviços meritórios poderia receber até um título de nobreza. Embora as velhas famílias latifundiárias, com numerosos escravos e criados, continuassem no topo, tinham de admitir os abastados recém-chegados que introduziram os cafezais no vale do Paraíba, enchendo-os com centenas de escravos, e que mantinham mansões no Rio, mandavam seus filhos estudar direito e promoviam casamentos convenientes com membros das famílias mais tradicionais.[28]

A ocupação não era secundária para determinar a posição social de quem possuía poucos escravos ou trabalhava com as mãos:[29] negociantes, funcionários, lojistas, taverneiros, artífices e artesãos — os grupos crescentes de renda média, excluídos dos círculos de elite. Em parte, a exclusão devia-se a suas ocupações manuais, mas a origem imigrante, ou a cor mais escura, também estabelecia limites claros à ascensão social. Em conseqüência, a maioria dos imigrantes estrangeiros, que não podiam entrar nas profissões mais respeitáveis, caía na posição média, embora alguns negociantes de grande riqueza conseguissem se aliar a famílias fundiárias mediante casamento. A maioria dos camponeses de Portugal e Açores tinha sorte de encontrar ocupações mesmo que de baixo status, tendo em vista a competição dos negros. Devido ao monopólio dessas posições pelos escravos e pessoas livres de cor, os portugueses tinham de se valer da ancestralidade comum e laços regionais em Portugal para se ajudar mutuamente e conseguir entrar nas profissões médias, trabalhando como guarda-livros, agentes comerciais, gerentes de lojas, varejistas, taverneiros, traficantes de escravos e negociantes. Embora poucos ganhassem bem com os negócios e o comércio, a maioria enfrentava a discriminação devido à profissão e à nacionalidade estrangeira; e seus escravos não gozavam da mesma situação dos de famílias brasileiras.

A desvantagem da posição social mais baixa desses escravos era provavelmente compensada pela maior facilidade de obtenção da liberdade. Como revela o capítulo 11, muitos senhores que libertavam seus escravos vinham de grupos de renda média da cidade. Além disso, os escravos que trabalhavam para negociantes, mestres artesãos ou lojistas eram treinados nas habilitações exigidas para essas profissões: leitura e contabilidade, ferraria ou metalurgia e vendas de varejo. Depois de obter a liberdade, tinham então possibilidade de exercer a mesma ocupação e se sustentar.

A pior situação era a dos escravos que tinham de servir a senhores de ocupação de baixo status. Como únicos servos de um soldado, marinheiro, pescador ou vendedor ambulante, deveriam compartilhar a posição social baixa de seu dono imigrante ou de pele escura. No extremo, estava o escravo de uma pessoa muito pobre, que vivia dos ganhos miseráveis de seu único escravo ou escrava. Porém, entre os pobres, os escravos compartilhavam com freqüência da mesma cultura e cor de seus donos, uma vez que a maioria da gente de cor se concentrava nos estratos mais baixos da sociedade. Abaixo de todos estavam os mendigos, vagabundos, varredores e os mais pobres dos pobres, principalmente gente de cor e ex-escravos que não possuíam nem mesmo um escravo.

A estrutura social da cidade na década de 1830 já evoluíra no sentido de três camadas principais baseadas em família ou ancestralidade, cor, propriedade de terras e de escravos e ocupação. Os brasileiros brancos e uns poucos pardos das famílias de elite dominavam a camada superior; imigrantes, brasileiros brancos e gente livre de cor, a camada intermediária; e um grupo misto composto de todas as populações do Brasil, a camada mais baixa. Como o censo de 1834 ilustra ao separar a população escrava dos outros grupos, os escravos estavam "fora da sociedade".

Outra distinção fundamental na cidade baseava-se no status civil, que era importante, mas não o único determinante do lugar de uma pessoa na sociedade. De novo, parecia haver três camadas principais: livres, libertos e escravos. Mas a situação civil sozinha não era suficiente para classificar uma pessoa, uma vez que os escravos pardos relacionados a famílias nobres tinham muitas vezes uma posição social mais alta que marinheiros brancos livres. Família, cor e propriedade não seguiam necessariamente o status civil de alguém. Em outras palavras, as definições legais de status iam com freqüência no sentido contrário das costumeiras, que usavam critérios diferentes para determinar o lugar de alguém na hierarquia. Ademais, o status civil não excluía ninguém da propriedade de escravos, uma vez que todos, livres, libertos e escravizados, os possuíam, e o status de um escravo podia ser influenciado pelo de seu dono.

Outra variável que influenciava a classificação era o sexo do dono, uma vez

TABELA 3.7

OCUPAÇÕES DOS HOMENS NO RIO DE JANEIRO, 1808-1834

Ocupações	Luccock[a] 1808-1818	Censo de 1834 — Homens Livres de Cor: Negros	Pardos	Total	Homens Brancos: Brasileiros	Estrangeiros	Total	Total
Status Alto	*4400*	*22*	*367*	*389*	*4003*	*162*	*4165*	*4554*
Funcionários Públicos	2000[b]	—	71	71	1111	—	1111	1182
Proprietários	1000[c]	12	67	79	975	51	1026	1105
Padres	700	1	11	12	274	9	283	295
Advogados	500	—	—	—	87	14	101	101
Médicos[d]	200	—	25	25	156	33	189	214
Botânicos	—	—	6	6	83	22	105	111
Estudantes	—	9	187	196	1317	33	1350	1546
Status Médio	*8440*	*107*	*369*	*476*	*5333*	*3855*	*9188*	*9664*
Mercadores/Negociantes	2040[e]	23	29	52	1516	1000	2516	2568
Agentes	—	37	83	120	345	70	415	535
Caixeiros	4000[f]	8	62	70	1209	2417	3626	3696
Taberneiros	100	—	12	12	562	215	777	789
Militares	1000	4	111	115	1440	—	1440	1555
Marítimos	1000	35	72	107	261	153	414	521
Pescadores	300	—	—	—	—	—	—	—
Status Baixo	*1250*	*1770*	*1664*	*3434*	*3165*	*1399*	*4564*	*7998*
Ofícios Mecânicos	1250	833	1104	1937	1957	732	2689	4626
Artistas	—	241	345	586	522	346	868	1454
Quitandeiros[g]	—	465	67	532	229	113	342	874
Criados	—	231	148	379	457	208	665	1044
Desconhecido[h]	—	*845*	*1512*	*2357*	*5665*	*334*	*5999*	*8356*
Total	14 090	2744	3912	6656	18 166	5750	23 916	30 572

Fontes: John Luccock, *Notes on Rio de Janeiro and the southern parts of Brazil...* (Londres, 1820), pp. 41-42; e Arquivo Nacional. Secretaria de Polícia da Corte. Ofícios, 3 out. 1834.

[a] John Luccock morou no Rio de Janeiro entre 1808 e 1818. Estes totais vêm de suas informações sobre as principais ocupações dos homens adultos no Rio.

[b] As duas primeiras categorias de John Luccock eram "Indivíduos ligados à Corte" (mil) e "Funcionários públicos (mil).

[c] "Residentes da cidade sustentados por suas terras nas vizinhanças ou por navios."

[d] A categoria de 1834 era "Professores de saúde".

[e] Luccock registrou 2 mil varejistas e quarenta "mercadores regulares".

[f] Inclui aprendizes e criados comerciais além de caixeiros.

[g] Vendedores ambulantes e nos mercados.

[h] Sem emprego.

que tanto homens como mulheres possuíam escravos. O status alto ou baixo das senhoras afetava também o de seus escravos. No desfile de Debret, a dona da casa vinha atrás dos filhos, fossem meninos ou meninas, e talvez seu lugar na fila indicasse sua subordinação ao marido e seu papel de mãe dos filhos dele. Por outro lado, como administradora de um lar extenso, ela precede imediatamente seus escravos, a quem dominava e freqüentemente punia.

Uma dona de casa casada com homem de posses gozava de um alto status no Rio. Levava uma vida de isolamento com suas escravas e saía de casa apenas para ir à missa ou visitar amigas ou parentes. Sempre que saía às ruas, caminhava atrás do esposo ou era levada em cadeirinhas acortinadas por seus escravos. Seu isolamento, sua conduta recatada, seu passado familiar e seu casamento a colocavam entre as mulheres mais consideradas da cidade. Assim como seu marido não trabalhava com as mãos, ela estava restrita a supervisionar as escravas, que realizavam todas as tarefas do lar e até amamentavam os filhos dela. Seu único trabalho físico era costurar ou preparar iguarias especiais. De um modo geral, sua existência era sedentária; a maioria dos viajantes e médicos mencionava sua deterioração física devido aos partos e à falta de exercício. Uma pintura de Debret, em que ele penetra no mundo feminino para observar uma senhora e suas escravas visitando parentes no campo, revela que a maioria das mulheres, inclusive muitas das escravas, eram bem gordas.[10] A corpulência talvez fosse outro sinal de status, indicando quem não exercia trabalho físico e comia bem.

Uma vez que as mulheres de classe alta não podiam sair de casa, muito menos exercer uma profissão, somente as mulheres de classe baixa trabalhavam fora de casa. Por outro lado, elas podiam ser donas de terras e administrar grandes propriedades rurais, especialmente as mulheres brancas.[11] Em 1834, seis pardas e 81 mulheres brancas eram proprietárias, enquanto outras cinco tinham negócios e três eram donas de tavernas (tabela 3.8). Mas as que trabalhavam confinavam-se geralmente a ocupações de baixo status. A maioria das mulheres livres de cor eram vendedoras de rua (234) e criadas (95), enquanto que suas outras únicas ocupações identificadas eram o trabalho artístico e mecânico. Poucas mulheres brancas eram vendedoras de rua (15), mas algumas eram criadas (64), e, surpreendentemente, a maioria trabalhava em profissões mecânicas (110). Todas as outras mulheres (23 026) eram "sem emprego".[12]

Por causa dessa grande categoria, é difícil utilizar a ocupação para discutir o status das mulheres. Excluindo-se variáveis ocupacionais em uns poucos ca-

sos, o status da mulher seguia o de seu marido; assim, deve-se acrescentar outra variável para as mulheres, ou seja, seu estado civil. O fato de ser solteira, freira celibatária, casada ou viúva afetava sua posição na sociedade e a de seus escravos. Embora as mulheres da elite se casassem na Igreja Católica ou entrassem para conventos, a maioria das outras, em particular as escravas,[13] não tinham uma cerimônia eclesiástica para legitimar suas uniões consensuais, nem entravam em conventos. Da perspectiva da elite, a mulher que trabalhava nas ruas, como o faziam as escravas, e que tinha filhos ilegítimos, não era uma "mulher decente". Por outro lado, o casamento na Igreja elevava o status de uma mulher, e algumas escravas e libertas utilizavam o matrimônio para elevar a posição social delas e de seus filhos. Chama a atenção nos registros de casamento o número de libertos que procuravam se casar na Igreja Católica.

Os escravos que pertenciam às mulheres cariocas compartilhavam da alta posição da dona de casa abastada e seu marido, do status intermediário da esposa de um negociante ou da posição baixa de uma mulher pobre e solteira. Ademais, eram, muitas vezes, o único meio de subsistência de mulheres solteiras ou viúvas, que dependiam de seus escravos para ter alguma renda, em vez da família ou de um emprego.[14] Ser propriedade de uma mulher podia ter algumas desvantagens sociais, mas muitos escravos nessa situação eram alforriados como recompensa por um longo e fiel serviço (capítulo 11).

Uma vez que possuía e administrava com freqüência os escravos do lar, a mulher determinava amiúde suas posições sociais. A colocação dos escravos na gravura de Debret talvez reflita os valores dela: os escravos do lar vêm à frente do africano. Os senhores influenciavam assim a classificação de seus escravos, que, por sua vez, buscavam seu lugar apropriado na fila segundo as normas de seus senhores. Nem todos os escravos, porém, absorviam esses valores, pois muitos criavam suas próprias distinções baseadas em origens étnicas, cor, sexo, papéis de liderança e idade, que eram muitas vezes bem diferentes dos de seus senhores.[15]

Uma das primeiras maneiras pelas quais os próprios escravos se classificavam era em termos da posição de seus donos. Os escravos elegantemente trajados de homens ricos e poderosos desprezavam os escravos malvestidos de donos sem poder. Uma vez que, mesmo para um escravo, era um valor tão importante, uma das grandes forças divisoras da população escrava era o status: o abismo entre pardos de nobres brasileiros e africanos pobres de artífices portugueses era tão grande quanto o existente entre seus donos.[16]

TABELA 3.8

OCUPAÇÕES DAS MULHERES NO RIO DE JANEIRO, 1808-1834

Ocupações	Luccock 1808-1818	Censo de 1834							
		Mulheres Livres de Cor			Mulheres Brancas				
		Negras	Pardas	Total	Brasileiras	Estrangeiras	Total	Total
Status Alto								
Proprietárias	—	—	6	6	77	4	81	87
Status Médio								
Negociantes	—	—	—	—	1	4	5	5
Taberneiras	—	—	—	—	1	2	3	3
Status Baixo								
Mecânicas	—	7	22	29	107	3	110	139
Artistas	—	—	3	3	2	5	7	10
Quitandeiras[a]	—	201	33	234	12	3	15	249
Criadas	—	33	62	95	56	8	64	159
Desconhecido[b]	4000[c]	2923	4561	7484	14594	948	15542	23026
Total	4000	3164	4687	7851	14850	977	15827	23678

Fonte: Tabela 3.7.
[a] Vendedoras ambulantes e nos mercados. [b] Sem emprego. [c] Mulheres cabeças de família.

Intimamente relacionada à variável da posição social de um dono era sua escolha de ocupação para um escravo. Os que desempenhavam atividades especializadas gozavam de uma posição mais elevada do que aqueles que faziam trabalhos manuais. Os que possuíam propriedade, incluindo outros escravos, que trabalhavam por conta própria por altos salários, ou que eram oficiais nos regimentos de negros tinham o respeito de escravos menos afortunados.

Decisivo também para o status de um escravo era seu nascimento, tal como se refletia na cor e nacionalidade. Alguns escravos absorviam claramente os valores de seus senhores no que se referia ao nascimento no Brasil e à cor clara — em especial se eles mesmos eram brasileiros claros. Segundo o alemão Weech, que descreveu o desfile de escravas domésticas atrás de mulheres de "posição rica ou nobre", uma escrava "branca" "jamais" daria seu lugar a uma mulata, nem uma mulata a uma cabra. Além disso, a cabra ia à frente da crioula e a africana atrás de todas.[17] Da perspectiva de seus donos e de muitos escravos nasci-

dos no Brasil, os brasileiros tinham precedência sobre os africanos. Sem dúvida, muitos africanos faziam objeções a essas classificações, uma vez que sua origem africana era motivo de orgulho.

Outro critério para classificação era o do sexo. No desfile pelas ruas, mulheres pardas e crioulas vinham à frente de homens africanos, que não tinham relações familiares próximas com seus donos, pois trabalhavam fora da casa. Assim, as escravas superavam muitas vezes os escravos, um padrão oposto ao da sociedade livre do Rio.

Por fim, os indicadores de status entre os escravos que os senhores ignoravam eram os papéis de liderança que exerciam entre eles mesmos e a idade avançada. Os africanos continuavam a prestar homenagem a chefes, príncipes, reis ou seus herdeiros, que estavam também escravizados na cidade; ou se seus líderes não tivessem vindo da África, escolhiam seus próprios governantes nacionais e coroavam reis e rainhas, transferindo para eles o status devido a líderes africanos legítimos. O viajante Dabadie conheceu um velho esfarrapado, antigo negro de ganho, que fora rei na África. Sempre que sua gente o via, saudava-o e pedia sua bênção. Além disso, os escravos pagavam tributo a seus soberanos, o que assumia amiúde a forma de contribuições para a compra da liberdade dele. Esses soberanos continuavam a ter sua corte no Rio, para julgar casos, exigir punições e, ao morrer, eram enterrados com um funeral elaborado.

Os escravos de status mais elevado do Rio eram indiscutivelmente os líderes religiosos, que inspiravam o respeito e o medo de todos. Com freqüência, africanos de nascimento eram os sacerdotes, adivinhos, herbolários e curandeiros, imãs, médiuns e líderes de seu povo. Para seus donos, eram feiticeiros que tramavam o mal contra eles, como alguns claramente o faziam; mas, para os escravos, eram os intermediários poderosos entre este e o outro mundo e seus protetores contra o infortúnio. A alta posição era resultado de sua suposta capacidade de manipular o sobrenatural.

O respeito pelos mais velhos era um valor africano básico, e como poucos atingiam idade avançada, os escravos idosos tinham um carisma particular. Os mais jovens dirigiam-se a eles respeitosamente, chamando-os de "pai" ou "mãe", e trabalhavam em dobro para tornar a existência deles mais fácil. Da perspectiva africana, idade junto com força religiosa conferiam o status mais alto. Os senhores não valorizavam essas qualidades em um escravo. Os velhos eram colocados, em termos de preço, no fim dos inventários. Na verdade, muitos escravos idosos

podem ter ganho a liberdade comprada por seus companheiros quando não tinham mais valor econômico para seus donos, mas tinham valor significativo para seus seguidores, devido a sua liderança religiosa.

Escravos e senhores forjavam assim uma hierarquia social baseada no nascimento e na capacidade. A ordem era determinada pelos donos e aceita, às vezes de boa vontade, mas freqüentemente com relutância, pelos escravos. Os novos africanos não podiam romper a ordem com facilidade ou avançar rapidamente adiante, pois tinham de desafiar os que estavam à frente, tanto escravos quanto homens livres. As barreiras sociais eram muros fortes e tinham de ser escaladas uma a uma ou deixadas incólumes, para evitar ferimentos ou morte.

BARREIRAS INSTITUCIONAIS

Para um escravo, mais difícil ainda do que rearranjar a ordem social era conseguir um papel de liderança sobre as famílias donas de escravos. Em muitas sociedades africanas, os escravos exerciam papéis de decisão na política enquanto chefes de instituições e governos importantes, mas no Brasil estavam excluídos da tomada de decisões no governo da cidade e do império. Mesmo libertos, eram mantidos fora das estruturas políticas. Porém, essas generalizações não significam que não tivessem acesso ao sistema político, uma vez que o clientelismo funcionava também para escravos. Aquele que tivesse uma disputa com seu senhor poderia apelar para um vizinho poderoso, que tivesse um patrono que fosse cortesão, com acesso ao imperador, para interferir a favor do escravo. Além disso, como clientes de senhores poderosos, os escravos serviam amiúde de assassinos de aluguel para os chefões da cidade e fazendeiros, ajudando a reforçar a "influência" política de seus donos. Se tivessem o patrono certo, podiam manipular as relações clientelistas com muito mais eficácia do que estrangeiros brancos que não tivessem protetores. Tendo em vista que muitas decisões políticas eram tomadas fora das estruturas institucionais formais e dependiam de "influência", os escravos podiam influenciar algumas decisões. Ademais, podiam até ver seus netos, se nascidos livres ou de cor mais clara, gozar de mobilidade política e entrar nos escalões mais baixos do governo. Em outras palavras, o sistema político nunca estava completamente fechado aos escravos e seus descendentes, mas jamais havia dúvidas sobre quem tomava as decisões no topo: os homens brancos de famílias da elite.

Os escravos que aspiravam ter um papel político aprendiam a influenciar decisões, mesmo que não pudessem tomá-las, e a entrar no sistema via família, exército ou Igreja. No entanto, somente uns poucos tinham êxito, pois as barreiras legais eram altas demais. Por lei, nenhum escravo podia participar na soberania nacional e do poder público. Mesmo como liberto, não podia ser eleitor, deputado nacional ou provincial, senador, juiz de paz, oficial da polícia, conselheiro de Estado, ministro, magistrado, diplomata, bispo e assim por diante. O único direito legal de participar no governo que um liberto tinha era o de votar para eleitor, que por sua vez elegia os membros da Câmara de Deputados.[42] Em 1849, havia apenas 4690 homens libertos na cidade (tabela 3.6). Nem todos podiam votar para eleitor, porque muitos eram crianças, e um liberto devia ter pelo menos cem mil-réis em propriedades (valor aproximado de um escravo) e patentes militares ou ordens sagradas. Obviamente, a propriedade e as restrições sociais excluíam a maioria dos libertos de um papel legal mínimo no processo político.

Por outro lado, os escravos podiam observar gente livre de cor ocupando posições de autoridade sobre seus senhores ou servindo à Igreja. Embora os traços de sua ancestralidade africana ou indígena aparecessem no rosto, na pele ou nos cabelos, esses indivíduos poderosos não eram escravos nem eram considerados pessoas de cor; ao contrário, eram vistos como membros de famílias brancas proeminentes. Até 1831, enquanto os nobres portugueses dominaram as mais altas posições políticas, havia poucos desses brasileiros proeminentes de ancestralidade escrava; mas durante e depois do período da Regência (1831-1840), à medida que os brasileiros tomavam o governo, os escravos podiam ver gente de cor semelhante à deles ocupar altos cargos políticos.

Quando encontravam pela primeira vez esses indivíduos, os viajantes estrangeiros ficavam surpresos em saber que descendentes de africanos podiam exercer poder político; e uma vez que não os consideravam brancos, comportavam-se de forma preconceituosa em relação a eles. Em 1866, Richard Habersham, um americano da Geórgia, escreveu para seu pai: "Há homens de raça mista, e de quase todas as tonalidades de cor, ocupando altos lugares políticos". Viajantes anteriores também perceberam que a cor não excluía os homens dos cargos mais altos. Schlichthorst escreveu ter visto um ministro de estado que mostrava marcas evidentes de sua ancestralidade africana, enquanto que Rugendas e Ribeyrolles descobriram que havia homens de cor em todos os escalões da administração. Outro americano, Ewbank, registrou que o presidente da pro-

víncia do Rio de Janeiro, uma viscondessa, vários deputados e muitas das principais famílias eram "tingidas" ou "de cor". Por fim, o ministro francês conde de Saint Priest concluiu em 1834 que nenhuma posição no Brasil era inacessível a homens de cor, uma vez que o regente Francisco de Lima e Silva, o general José Manoel de Morais, chefe do partido de d. Pedro, e o jornalista Justiniano da Rocha eram homens de cor.[43]

Porém, essas observações de estrangeiros podem ser enganadoras. Os de fora, vendo um nível significativo de mobilidade social dos descendentes de escravos, concluíam que não havia preconceito racial no Brasil. Do ponto de vista de um escravo, as realidades sociais eram bem diferentes. Os homens importantes "tingidos" eram brancos no contexto daquele período. Os homens de cor que o viajante Seidler observou na Câmara de Deputados vinham da Bahia e de Pernambuco, de tradicionais famílias nordestinas.[44] Enquanto os estrangeiros poderiam tratá-los como "de cor", a elite da sociedade os via como membros proeminentes de famílias abastadas.

Enquanto as altas posições no Executivo, Legislativo e Judiciário não estavam fechadas a tais homens porque eram considerados "brancos", era altamente improvável que mulatos escuros ou homens negros, mesmo distantes há várias gerações da escravidão, tivessem mobilidade semelhante, a não ser que estivessem ligados a uma família importante. A maioria desses homens podia aspirar a postos menores na burocracia, mas mesmo assim mulatos mais claros ou brancos teriam preferência. Como observa um historiador da cidade, era praticamente proibido aos negros assumir um posto de responsabilidade, porque os senhores queriam evitar situações em que filhos de escravos exercessem autoridade sobre brancos.[45]

Além das observações dos estrangeiros sobre mobilidade política de homens de cor, há um censo que oferece mais dados sobre até que ponto uma pessoa definida como parda e preta podia esperar subir no sistema político. O censo de 1834 esclarece que somente brancos e pardos ocupavam cargos públicos (tabela 3.7). Os pardos tinham mobilidade em todas as profissões, exceto direito, a mais importante na época para a elite. Havia apenas um negro numa ocupação de acesso específico da elite. Tratava-se de um padre, que poderia ser um dos sacerdotes negros de São Tomé e, portanto, alguém que não exercia papel político. Havia também nove estudantes negros, que poderiam ser africanos estudando no Rio, e doze negros donos de propriedade. No total, menos de 1%

dos negros livres ocupava profissões de acesso da elite; e a porcentagem verdadeira é provavelmente ainda menor, se o padre e os estudantes fossem africanos que retornariam à África.

Uma porcentagem maior de pardos (9%) entrara em profissões da elite e tinha claramente uma vantagem sobre os negros livres, uma vez que eram funcionários públicos (71), eclesiásticos (11), estudantes (187), proprietários (67), botânicos (6) e professores de saúde (médicos? 25).[46] Em comparação, 22% dos homens brancos brasileiros exerciam ocupações que proporcionavam acesso ao sistema político.

Embora seja incompleto, o censo de 1834 documenta que os brancos brasileiros monopolizavam as posições políticas mais altas, que algum acesso a posições políticas era permitido aos pardos e que os negros estavam claramente excluídos delas. O interessante também é que os outros brancos, imigrantes europeus, estavam excluídos dos cargos políticos e de outras ocupações de acesso da elite.[47] Com efeito, havia menos estrangeiros que pardos nesse nível, uma vez que apenas 2,8% deles exerciam profissões de elite e não havia nenhum em cargo público. Se o censo é razoavelmente representativo da população livre, ele atesta definitivamente a remoção dos portugueses desses cargos.

O censo revela também que dois terços dos estrangeiros concentravam-se em ocupações de status médio, enquanto apenas 24% se encontravam em atividades mais baixas. Em segundo lugar, o censo esclarece o avanço dos brasileiros em atividades comerciais e industriais, que eram anteriormente monopólios virtuais dos portugueses. Em 1834, os brancos brasileiros (1516) já superavam os portugueses (459) e outros estrangeiros (541) como homens de negócios. Ademais, as melhores ocupações comerciais e empresariais estavam amplamente limitadas aos brancos. Somente 23 negros livres e 29 pardos incluíam-se nessa categoria, ou 2% de 2568. Por outro lado, os pardos (83) tinham mais êxito do que os estrangeiros (70) como agentes comerciais, enquanto havia também 37 agentes negros. Porém, não há dúvida de que os estrangeiros dominavam as ocupações de guarda-livros/caixas, pois havia apenas oito negros e 62 pardos para 2417 estrangeiros e 1209 brasileiros brancos. Apesar dessa discriminação, é óbvio que negros e pardos alcançavam mais sucesso em entrar nessas ocupações médias do que nas de elite, mas tinham de competir também com imigrantes europeus por empregos que ofereciam pouca oportunidade de ganhar acesso ao sistema político.

As ocupações de taverneiro, soldado (militar) e marinheiro também atraíam pardos e negros, embora os brancos brasileiros as dominassem. Havia doze donos de taverna, 111 soldados e 72 marinheiros pardos, mas somente quatro soldados e 35 marinheiros negros. Nenhum negro era taverneiro. Em comparação, havia 562 donos de taverna, 1440 soldados e 261 marinheiros brasileiros brancos. Embora nenhum estrangeiro fosse soldado, 215 tinham tavernas e 153 eram marinheiros. No total, os brancos dominavam as ocupações de status médio (95,1%).

A maioria dos negros livres (64,5%) e 42,5% dos pardos estavam nas ocupações de baixo status, tais como profissões mecânicas e venda nas ruas, que não proporcionavam acesso ao sistema político. Olhando para as ocupações de homens de cor, estrangeiros e brancos em 1834, os escravos africanos deviam reconhecer que o acesso a papéis de decisão no sistema político era impossível para eles e improvável para negros livres. Como libertos, podiam servir apenas de eleitores no nível mais baixo. Se seus descendentes fossem de cor mais clara, poderiam estar entre a pequena minoria de gente de cor a atingir altos cargos. Seus filhos ou, com maior probabilidade, descendentes remotos de cor ainda mais clara, poderiam começar a longa ascensão da pirâmide social, mas somente enquanto "brancos" e nos termos da sociedade branca. Porém, na primeira metade do século XIX, o sistema político nunca estava aberto a escravos enquanto escravos em papéis de decisão sobre seus donos ou aos seus descendentes que não tivessem "branqueado" em cor e cultura.

AS FORÇAS ARMADAS

Cargos políticos estavam fechados para negros livres e pardos, mas havia duas instituições que os aceitavam: as Forças Armadas e a Igreja Católica. Em muitas sociedades escravistas, os donos jamais aceitavam escravos ou seus descendentes em papéis de liderança nas forças militares ou na religião oficial, mas na cidade do Rio armar escravos era uma prática aceita. Ao entrar no século XIX, o Brasil já tinha uma longa experiência com escravos-soldados que datava do século XVI, quando os portugueses tiveram de usá-los para defender seu império colonial. Devido à escassez de homens brancos e à familiaridade dos portugueses com o costume muçulmano de ter escravos-soldados na península Ibérica e

no Norte da África, a prática de armar escravos era útil, em vez de temida pelos seus senhores, como nos Estados Unidos.[8]

Uma vez que os escravos ganhavam a tarefa de defender o Brasil como soldados de infantaria, os fazendeiros abastados e seus filhos não valorizavam as carreiras militares, preferindo chefiar as milícias locais ou regionais. Eram os filhos de grupos de renda média que entravam para as academias, se tornavam oficiais e se devotavam à carreira militar.[9] Quando o governo imperial contratou mercenários estrangeiros para defender o país, na década de 1820, a experiência fracassou porque alemães e irlandeses rebelaram-se com o tratamento de escravos que recebiam. Tendo em vista que nem mercenários nem brasileiros comuns se apresentavam como voluntários, a polícia voltou-se para o recrutamento forçado de escravos e homens pobres de todas as cores, inclusive índios.[10]

Apesar da conscrição forçada, havia boas oportunidades nas milícias e nas forças armadas para escravos ambiciosos, libertos e homens livres de cor no século XIX. Quando morou no Rio (1808-1818), Luccock escreveu sobre dois regimentos de milícia e explicou o papel dos escravos nelas. Enquanto os comerciantes atuavam como oficiais, lojistas, aprendizes e criados compunham as tropas. Cerca de 1500 homens indisciplinados e maltrapilhos formavam o grupo. Uma vez que seus senhores eram "preguiçosos demais" para carregar mosquetes, sombrinhas, bandeiras ou tambores, seus escravos levavam tudo.[11]

No século XVIII e início do XIX, havia regimentos de milícia compostos inteiramente por mulatos. Esses regimentos, conhecidos como Terços dos Pardos, com seus próprios oficiais pardos, foram especialmente importantes antes de 1808. Nos primeiros almanaques, seus oficiais eram proeminentemente mencionados ao lado de outros importantes oficiais brancos. Em 1792 e 1794, houve listas bastante completas do "Quarto Batalhão de Infantaria Auxiliar dos pardos libertos". Em 1794, havia 31 oficiais, incluindo um comandante, tenentes e capitães e títulos como "Capitão dos Granadeiros". Em comparação com essa lista impressionante, o almanaque de 1817 registrava apenas quatro oficiais sob o título "Companhias de Pardos", e todos os quatro vinham de fora do Rio.[12] Os que viviam no Rio talvez entrassem em outras unidades. Em 1834, havia 111 pardos servindo como "militares" no Rio (tabela 3.7).

No final da década de 1820, já houvera muitos melhoramentos nas milícias. O viajante Walsh descreveu um regimento composto de homens de "diferentes matizes de negro" e elogiou-os pela ordem, disciplina e excelente equipamento,

além de uma bela banda que tocava músicas de composição própria. Em 1831, quando foi criada a Guarda Nacional, só podiam participar dela homens livres, contudo os viajantes registraram que havia mulatos e negros na instituição. Em 1841, Horner escreveu sobre uma procissão religiosa que incluía um regimento da Guarda Nacional em que "quase todos" eram mulatos. O coronel que liderava o grupo era o "homem maior, mais bem formado e bonito do regimento"; era também um "negociante de café muito rico". Seus soldados pardos estavam em boa ordem e bem uniformizados. Segundo Marjoribanks, um quinto da Guarda Nacional compunha-se de "negros retintos".[13]

Houve também um aumento correspondente do uso de homens de cor e de escravos como soldados no exército regular, embora muitos escravos continuassem a labutar como bestas de carga dos militares, caminhando atrás dos soldados e carregando espadas, rifles, caixas de munição, forragem para os cavalos, provisões para as campanhas e até canhões. Alguns seguravam sombrinhas para proteger a cabeça de seus senhores enquanto marchavam. Embora pareça natural para um coronel do café servir-se de escravos de confiança de sua plantação para formar sua milícia, ou para um negociante urbano juntar soldados dentre os negros livres seus empregados ou das vizinhanças, parece menos razoável para o governo de uma sociedade escravista armar seus escravos — da perspectiva da América do Norte. Contudo, está bem documentado no Rio que o governo imperial recrutava escravos para debelar revoltas, inclusive de escravos, lutar no Sul e servir numa guerra internacional como a da Tríplice Aliança contra o Paraguai. Em tempos de crise, o exército estava aberto a escravos que podiam conquistar sua liberdade servindo como soldados. Esses libertos negros, geralmente confinados a seus próprios regimentos, conhecidos como Henriques, e sob o comando de oficiais negros, faziam mais do que carregar provisões, participando ativamente das lutas.[14]

Em uma emergência, quando eram necessárias tropas, o governo nacional e seus oficiais ou líderes rebeldes recrutavam escravos com a provisão de compensação para seus donos. Em muitos casos, o recrutamento era forçado, contra a vontade do escravo ou de seu senhor. Por outro lado, alguns escravos apresentavam-se como voluntários para escapar de donos brutais ou evitar a captura e punição por serem fugitivos, e alguns senhores aproveitavam a oportunidade para "doar" escravos enfermos ou rebeldes às forças militares. Durante o recrutamento para a Guerra do Paraguai, o governo rejeitou muitos escravos "doados" porque tinham saúde precária.[15]

Embora o serviço de escravos e libertos tenha se destacado na Guerra do Paraguai, os escravos cariocas tiveram outras "oportunidades" de lutar nas muitas revoltas e guerras anteriores à década de 1860; alguns chegaram mesmo a conquistar sua liberdade graças à bravura demonstrada. Segundo Luccock, um regimento de "negros livres" foi ao Uruguai para "ameaçar" Montevidéu. Em 1823, um corpo de 130 "escravos emancipados" participou do bloqueio da Bahia, bem como de outros conflitos, e recebeu a liberdade do imperador em recompensa por seus valorosos serviços. Um grupo muito maior de 2 mil libertos que serviram no Uruguai na década de 1840 foi visitado por Horner, que deplorou suas péssimas condições, pois tinham de acampar ao ar livre sob um cobertor ou poncho sustentado por paus ou ossos de animais. Embora Horner se queixasse da "caricatura" de manobras militares que fariam um homem preferir ser escravo do que soldado, um recruta negro não concordou com ele e disse em suas próprias palavras que "fora libertado e feito soldado, do que gostava muito".

Durante a revolução Farroupilha, no Rio Grande do Sul, escravos e libertos lutaram dos dois lados. Em 1848, o governo nacional avaliou o valor dos escravos que receberam sua liberdade graças ao serviço prestado naquela província em 400$000 réis, se estivessem em boa saúde e entre dezesseis e trinta anos de idade. Pela lei nº 514 de 28 de outubro de 1848, o governo concordava em indenizar os donos de escravos que haviam morrido na guerra, bem como daqueles que sobreviveram e permaneceram no exército. Seguindo esses precedentes, cerca de 6 mil escravos foram recrutados e libertados por seus serviços na Guerra do Paraguai.[76]

Existe pouca informação sobre os escravos nos primeiros tempos da marinha. Embora costumassem ser usados como marinheiros em navios particulares, há poucos indícios de que fossem recrutados pelos portugueses antes de 1822. As batalhas navais durante a independência foram travadas pelos navios de lorde Cochrane, que provavelmente não tinham escravos brasileiros a bordo. Mas, já em 1834, 72 pardos livres e 35 negros foram identificados como "homens navais", que poderiam servir ou não em navios do governo. Na época da Guerra do Paraguai, escravos e libertos foram recrutados pela marinha e alguns destacaram-se em batalhas navais como a de Riachuelo.[77] Em geral, a marinha parece ter sido menos aberta aos homens de cor do que o exército ou as milícias.

Além das Forças Armadas da nação, os homens de cor serviam também na polícia militar da corte, que estava organizada em estilo militar, mas desempenhava funções policiais. Incluídos nesse grupo estavam os capitães-de-mato, caçadores de escravos fugidos, que eram negros, mulatos, índios e brancos.[78] Utilizavam-se homens de cor e ex-escravos até mesmo na atividade de controle policial de escravos e libertos.

Essas práticas conduzem inevitavelmente à questão de como os senhores podiam empregar ex-escravos para controlar a população cativa. Parte da resposta encontra-se na natureza da sociedade hierárquica do Rio e no fator de mobilidade em troca de serviço leal. Como observou um inglês crítico, o governo brasileiro criou um grupo de interesse dentro da comunidade negra, mostrando para eles que a "estrada da preferência" estava aberta para negros tanto quanto para brancos, desde que mantivessem seus "conterrâneos na linha". E concluía ele: "É verdade que os negros assim enaltecidos jamais são escolhidos entre aqueles que revelam qualquer inteligência ou talento: o motivo sendo puramente político, e tendo por finalidade dourar a pílula que os outros são forçados a engolir".[79]

A "douração" da pílula era infelizmente apenas isso: um exterior brilhante que escondia a verdadeira falta de mobilidade da maioria dos soldados ou marinheiros negros. Havia guardas negros postados no palácio que saudavam o imperador em suas visitas e oficiais de "sangue africano puro" que desempenhavam funções na corte, se encontravam com visitantes estrangeiros e falavam com membros da família real. Os mais bem-sucedidos ganhavam pelo menos três ordens militares diferentes, que exibiam com orgulho em seus uniformes: a de Cristo, a de São Bento e a de São Tiago da Espada. A maioria era decorada apenas com a cruz de São Tiago.[80]

Embora tudo isso sugira uma alta consideração pelos oficiais negros, as ordens militares, na verdade, confirmam a sua posição baixa dentro das Forças Armadas. Mesmo os oficiais negros mais capazes recebiam apenas as ordens militares menores e não podiam aspirar às mais importantes, ostentadas pelos oficiais da elite. Ademais, eram oficiais somente dentro de seus regimentos. Enquanto os mulatos com as conexões familiares certas podiam aspirar a servir no exército regular, os negros estavam longe disso. Em seus próprios regimentos de negros, podiam gozar dos títulos de capitão ou tenente, mas um oficial negro jamais poderia alcançar os níveis mais altos de comando das Forças Armadas. Em parte, o censo de 1834 confirma que poucos negros tinham posição militar: havia apenas quatro negros "militares" e 35 homens navais; os pardos obtinham

mais sucesso, com 111 "militares" e 72 homens navais. Os 1440 brancos brasileiros superavam de longe os homens de cor na classificação "militares" (tabela 3.7). Como sempre, uns poucos talentosos tinham conseguido romper a barreira e entrar nos quartéis, mas a vasta maioria ainda estava de fora.

A IGREJA CATÓLICA

Outra instituição importante que permitia a entrada de negros livres em posições de liderança era a Igreja Católica. Escravos negros e mulatos podiam participar apenas como leigos e membros de irmandades religiosas; somente os nascidos livres e legítimos podiam entrar para o sacerdócio. Uma vez que os padres exerciam atividades políticas durante o Império, uns poucos homens de cor utilizaram o sacerdócio para entrar no sistema político.

Teoricamente, todos os católicos batizados pertenciam a uma igreja. Tendo em vista que cumpriam essa condição, os escravos eram, de acordo com as crenças da época, membros da Igreja Católica. Na realidade, havia muitas igrejas no Rio, e os escravos batizados não acreditavam necessariamente em sua religião adotada. Enquanto leigos, eles e as pessoas de cor livres podiam entrar e rezar em todas as igrejas da cidade, assim como os brancos podiam freqüentar igrejas de negros.[61] Embora os cariocas insistissem no batismo dos seus escravos e não os segregassem de suas igrejas, não havia igualdade dentro da Igreja Católica e havia muitas barreiras à participação e mobilidade dos negros nas igrejas de seus senhores. Em particular, as irmandades leigas ajudam a esclarecer como os escravos se encaixavam na Igreja Católica institucional do Rio.

Uma vez que havia poucos padres no Brasil durante o período colonial, boa parte da sustentação da Igreja ficara a cargo de associações religiosas leigas, conhecidas como irmandades, que reuniam homens e mulheres.[62] Na ausência de padres, os irmãos leigos organizavam as comunidades, levantavam dinheiro e construíam capelas e igrejas, promoviam procissões em dias santos para seus santos patronos, conduziam orações e rituais, coletavam esmolas, enterravam os mortos e rezavam por eles. Além dos rituais religiosos, cuidavam da vida social de seus membros e realizavam obras de caridade, tais como alimentar os pobres. Algumas irmandades tinham até funções econômicas. A participação em determinada confraria admitia um homem em certa profissão ou atividade e definia ainda mais sua posição social na cidade. De muitas formas, as irmandades eram as instituições sócio-religiosas mais importantes do início do século XIX. Elas refletiam melhor as realidades locais cariocas do que os ditames de Roma. Em conseqüência, o exame das irmandades é fundamental para entender a Igreja no Rio e o lugar dos escravos dentro da instituição.

No Rio do século XIX, as irmandades eram hierárquica e socialmente estratificadas e exclusivas de determinados grupos. Embora houvesse um lugar para todos dentro da Igreja, algumas irmandades eram "superiores" a outras. Como era de se esperar, as irmandades negras eram de status mais baixo. A documentação é eloqüente no que se refere à falta de lar das irmandades negras pobres, que tinham de mudar de igreja com freqüência, às vezes por causa de discriminação. Acima delas, em status, estavam as irmandades de pardos e, no topo, as irmandades brancas.

Não era apenas a cor que mantinha a inferioridade das irmandades negras. A falta de construção de igrejas, que as tornava dependentes de outras irmandades, era também um fator. Durante o período colonial, em especial no século XVIII, quando se construíram muitas das belas igrejas barrocas do Rio, os líderes brancos da cidade fizeram igrejas pequenas, mas elegantes, para seus santos patronos. Em suas capelas laterais, permitiam que outras irmandades, até mesmo de mulatos ou negros, erguessem altares para as imagens de seus santos e realizassem cerimônias ali. Em conseqüência, as irmandades pobres de negros e pardos realizavam seus cultos em uma das velhas igrejas da elite; mas ali permaneciam por convite de uma irmandade branca, cuja mesa tomava decisões importantes das quais elas estavam excluídas. Em outras palavras, as irmandades negras podiam realizar suas cerimônias numa igreja da elite, mas não podiam participar de sua mesa. De fato, muitos compromissos do século XVIII, que estabeleciam os estatutos das irmandades, excluíam especificamente as pessoas de cor. O compromisso de 1735 da irmandade de São José, que incluía donos de oficinas, exigia que todos os irmãos e suas esposas que se descobrissem ter "raça de mulato, mouro ou índio" fossem expulsos da irmandade; isso foi invocado para excluir Joaquim José dos Santos, um homem de cor. Porém, na realidade essa irmandade permitia a entrada de homens de cor que pudessem pagar uma taxa de admissão de 19$200 réis ou que fossem homens de "qualidade superior". Santos foi excluído porque não pagou a taxa.[63]

No período colonial, à medida que seu número de membros aumentava e

se tornavam economicamente mais auto-suficientes, muitas irmandades de pardos e negros se separaram das igrejas dos brancos. Com grande sacrifício de parte de escravos, libertos e gente livre de cor, elas levantaram dinheiro, muitas vezes por meio de loterias, para construir suas próprias capelas ou igrejas: Nossa Senhora do Rosário e São Benedito, na rua Uruguaiana; Nossa Senhora da Lampadosa, na rua da Lampadosa (atual Luís de Camões); São Gonçalo Garcia, na rua da Alfândega; Santa Ifigênia e Santo Elesbão, na quadra entre a avenida Passos e a rua Gonçalves Ledo; São Domingos, que foi derrubada quando a avenida Presidente Vargas foi aberta; a capela de Santa Ana, no campo de Santana; Santo Antônio dos Pobres, na rua dos Inválidos, e a igreja do Hospício, na rua do Rosário.[64]

Por sua vez, essas irmandades convidaram outras irmandades negras e mulatas para reverenciar seus santos em capelas laterais. Em conseqüência, muitas delas, anteriormente associadas a igrejas da elite, mudaram-se para as igrejas de pardos ou negros. Seus compromissos estabeleciam que estavam originalmente baseadas na Nossa Senhora do Carmo ou Sé Velha, antes de mudarem-se para a do Rosário, Lampadosa ou São Gonçalo Garcia (tabela 3.9). Se ficassem insatisfeitas com o tratamento recebido, mudavam de igreja ou procuravam alguma que abrisse as portas para elas. Como último recurso, e se tivessem meios financeiros, construíam sua própria capela ou igreja.

As mudanças freqüentes deviam-se, em parte, a conflitos entre irmandades que praticavam culto na mesma igreja. A principal distinção parece ter sido de cor entre pardos e negros, mas várias irmandades negras dividiram-se por origem nacional.[65] Na Lampadosa, onde havia uma irmandade de pardos e outra de negros, os pardos não podiam participar da mesa e os minas estavam separados dos moçambiques. Os congos pertenciam a São Filipe e São Tiago, na igreja de São Gonçalo Garcia, enquanto que os angolanos tinham Nossa Senhora de Belém, localizada originalmente na Sé Velha, que outrora abrigara muitas irmandades negras. Outro grupo de minas sustentava Santa Ifigênia, e os negros brasileiros tinham sua própria irmandade na capela de Santa Ana e em São Domingos (tabela 3.9). Assim, as divisões nacionais importantes entre escravos e libertos refletiam-se também nas irmandades que sustentavam.

Algumas confrarias abrangiam os que tinham a mesma profissão. Dessas, São Jorge estava entre as mais famosas. Uma vez que esse santo (e a divindade ioruba Ogum) era o patrono dos trabalhadores em ferro, como ferreiros e serralheiros, os membros dessas profissões especializadas pertenciam à irmandade. Os sa-

pateiros pardos tinham sua irmandade de São Crispim na Candelária, enquanto os soldados pardos mantinham sua imagem na capela de Santa Anna.

Dois critérios finais que influenciavam na admissão a uma irmandade eram o nascimento legítimo e o status civil. Uma das irmandades mais elitistas era a da Nossa Senhora da Boa Morte, localizada originalmente na Nossa Senhora do Carmo, que restringia a participação a homens pardos legítimos e homens e mulheres brancas. No século XIX, a Nossa Senhora da Boa Morte mudou-se para a igreja do Hospício, que também tinha as irmandades pardas de Nossa Senhora da Conceição e São Mateus. Por fim, algumas irmandades de libertos excluíam especificamente escravos.

Essas eram apenas algumas das muitas irmandades documentadas (tabela 3.9), mas elas testemunham a estratificação social da cidade, as divisões étnicas entre católicos negros e mulatos e a discriminação que as pessoas de cor sofriam no exercício de sua religião. Devido a essas circunstâncias, cada grupo de escravos e libertos tinha de formar sua própria irmandade a fim de assegurar-se de benefícios importantes. Elas eram necessárias para oferecer serviços religiosos básicos, como missa, sacramentos e orações pelos mortos, bem como prover lugar para enterrar seus membros. De outro modo, a vala comum da Santa Casa os esperava. Tendo em vista as crenças religiosas africanas na necessidade de um ritual apropriado no enterro, em combinação com tradições católicas que enfatizavam o enterro em local consagrado e rezas pelas almas dos mortos, as irmandades de negros e pardos eram essenciais na prestação desses serviços aos membros e suas famílias. Se houvesse locais dentro da igreja da irmandade, os mortos eram enterrados aí, ou em cemitérios anexos às igrejas, segundo funerais de estilo africano. Se os membros fossem pobres e se os irmãos não tivessem locais de enterro próprios, eles levantavam dinheiro para enterrar em outro lugar pedindo esmolas. Em outras ocasiões, os irmãos coletavam donativos para os membros pobres ou para comprar a liberdade dos que ainda estavam escravizados. E também guardavam as economias dos escravos cujos donos poderiam confiscá-las.[66]

Por fim, de uma perspectiva religiosa do século XIX, as irmandades negras tinham outra função muito importante: garantir rituais e orações religiosos adequados para os santos negros, como são Benedito, santo Elesbão, santa Ifigênia e o rei mago Baltasar, esquecidos pelos brancos. As irmandades solicitavam e recebiam permissão para celebrar a festa deles com procissões, missas, fo-

TABELA 3.9

IRMANDADES DE NEGROS E PARDOS DO RIO DE JANEIRO, 1753-1852

Igreja	Irmandades	Descrição
Nossa Senhora do Rosário e São Benedito	Nossa Senhora do Rosário e São Benedito	
	Santa Luzia	
	Santo Antônio da Moraria dos homens pretos	
Nossa Senhora da Lampadosa	Nossa Senhora da Lampadosa	Pardos[a] excluídos da mesa.
	Apóstolo São Mateus	Por volta de 1821-1822 mudou-se para a igreja do Hospício.
	Senhor Bom Jesus do Calix	1831-1836
	São Baltasar	
São Gonçalo Garcia	Irmandade negra dos apóstolos São Filipe e São Tiago	O compromisso original foi feito na Lampadosa em 1753 e foi dado aos congos.
	Santo Amaro	1835
	São Jorge	1834-1852
Santa Ifigênia e Santo Elesbão	Santa Ifigênia e São Elesbão	Escravos minas da África Ocidental sustentavam a irmandade de Santa Ifigênia.
São Domingos	Irmandade de crioulos[b]	Na Sé Velha antes que construíssem sua própria igreja, derrubada quando foi aberta a avenida Presidente Vargas.
	Menino Jesus	Confraria do século XVIII de minas.
Capela de Santa Anna	Irmandade de crioulos e soldados do regimento de pardos	
Santo Antônio dos Pobres	Santo Antônio	A irmandade era na Lampadosa até a construção da própria igreja.
	Ordem Terceira de São Francisco de Assis de pardos e pretos	Localizada originalmente em São Joaquim antes de mudar para Santo Antônio.
Igreja do Hospício	Nossa Senhora da Conceição Nossa Senhora da Boa Morte	Ambas eram irmandades de pardos. A segunda era restrita aos "homens pardos legítimos" e brancos; originalmente, na Nossa Senhora do Carmo.
	São Mateus	Originalmente na Lampadosa.
São Joaquim	Ordem Terceira de São Francisco de Assis de pardos e pretos	Originalmente em São Joaquim.
Candelária	São Crispim	Sapateiros pardos.
	São Bom Homem	Alfaiates pardos e brancos.
Sé Velha	Nossa Senhora de Belém	Fundada em 1765 por angolanos.
Convento de Santo Antônio	São Benedito Mercês, Irmandade de homens de cor	Uma confraria de homens de cor colonial.

Fontes: *Rosário*: Joaquim José da Costa, *Breve notícia da irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito* (Rio de Janeiro, 1863); BN, II-34, 28, 16, 25, 55; PHAEG, 43-4-3, Festividades religiosas e populares, 1826-1837, fólio 27; 49-1-9, Queixa do Juiz mais Irmãos da Igreja do Rosário sobre tumultos..., 1831; AN, Caixa 290, pacote 3, Mesa da Consciência e Ordens, Irmandades, 1817. *Santa Luzia*: PHAEG, 43-4-2, Festividades, 1831, fólio 17. *Santo Antônio da Moraria dos Homens pretos*: AN, Caixa 290, pacote 3, Irmandades, 1813; BN, II-34, 29, 32 (1809); e especialmente AN, Cod. 825, Reforma do Comprimisso [*sic*] da Irmandade do Gloriozo Sto. Antonio da Moraria dos Homens pretos, ereta na Igreja da Senhora do Rosario..., 1812. *Lampadosa*: PHAEG, 43-4-3, Festividades religiosas e populares, 1833-1834, fólio 53; AN, Caixa 289, pacote 1, Irmandades, doc. 15. *Apóstolo São Mateus*: AN, Caixa 290, pacote 1, Irmandades, 1821-1822; PHAEG, 43-4-3, Festividades, 1833, fólio 56. *Senhor Bom Jesus do Calix*: AN, IJ1 181, Ministério da Justiça, Registro de Avisos, 3 de agosto de 1831, fólio 75; PHAEG, 43-4-6, Festividades, 1836, fólio 23. *São Baltazar*: AN, Cod. 117, vol. 4, Archivo do Extincto Tribunal da Meza do Dezembargo do Paço, Recolhimentos, Casas Pias, Irmandades, Ordens Terceiras, Compromissos, s. d. *São Gonçalo Garcia*: *O Diário do Rio de Janeiro* 19, n.° 10 (14 jan. 1840), p. 2, para anúncio de missa a ser celebrada no altar de Santa Anna; PHAEG, 43-4-2, Festividades, 1831, 1834, fólios 10, 84; AN, Caixa 290, pacote 1, Irmandades, 1812, 1816, 1826. *São Filippe e São Thiago*: Irmãos pediam esmolas no Campo de Santana tocando tambores que atraíam multidões de negros: BN, II, 34, 28, 25 (1822); AN, Caixa 290, pacote 1, Irmandades, 1810-1821. *Santo Amaro*: PHAEG, 43-4-3, Festividades, 1835, fólio 119. *São Jorge*: AN, Caixa 290, pacote 1, 1810-1820; PHAEG, 43-4-3, 1834; e Eduardo C. Barreiros, *Atlas da evolução urbana da cidade do Rio de Janeiro*... (Rio de Janeiro, 1965), mapa 16, p. 21, que observou que em 1852 o culto a são Jorge já mudara para são Gonçalo Garcia. *São Francisco de Assis*: A imagem de São Francisco foi levada da igreja de São Joaquim para São Gonçalo Garcia: AN, Caixa 290, pacote 1, 1826 (sem referência a uma irmandade específica, exceto que a irmandade de São Gonçalo Garcia tomaria os hábitos conforme as regras de são Francisco, mas manteria são Gonçalo como seu santo padroeiro). *Santa Efigênia e Santo Elesbão*: Aor Ribeiro, *Velhas igrejas do Rio* (Rio de Janeiro, 1959), pp. 99-101; Santos, *Memórias*, 1:46; 2:578; Coaracy, *Memórias*, 3:295 (fundada por africanos em 1740). *São Domingos*: Walsh, *Notices*, 1:347; Coaracy, *Memórias*, 3:62, 64; Santos, *Memórias*, 1:42; Denis, *Brasil*, 1:226. *Menino Jesus*: Coaracy, *Memórias*, 3:295. *Capela de Santa Anna*: Santos, *Memórias*, 1:117 (nota de Noronha Santos). *Santo Antônio dos Pobres*: AN, Caixa 131, pacote 1, Recolhimentos..., 1813, que registrou que a irmandade estava instalada na Lampadosa antes de mudar para a rua dos Inválidos (nenhuma referência à cor dos irmãos); AN, Caixa 289, pacote 1, Irmandades, 1810; PHAEG, 43-4-2, Festividades, 1831, fólio 14, que identifica uma imagem que eles levavam em procissão como sendo da Nossa Senhora dos Prazeres, encontrada na igreja de São José. A Ordem Terceira de São Francisco de Assis dos homens pardos e pretos estava em São Joaquim quando pediu uma transferência para Santo Antônio e permissão para construir sua igreja no campo de Santana. Em 1824, um novo título era Nova Ordem Terceira de São Francisco de Assis da Penitência de homens pardos: ABN, Caixa 290, pacote 1, 1822, e pacote 3, 1824. O último é um pedido para mudar a estátua de são Francisco de São Joaquim para santo Antônio dos Pobres. *Igreja do Hospício*: Santos, *Memórias*, 1:45. Uma permissão para unificar as duas irmandades encontra-se em AN, Caixa 289, Irmandades, 1815. *São Joaquim*: Noronha Santos, *As freguesias*, p. 122. *São Crispim*: AN, Caixa 289, pacote 2, doc. 23, 1809 (assinaturas de pardos). *São Bom Homem*: AN, Caixa 289, pacote 2, doc. 23, 1809. *Nossa Senhora de Belém*: AN, Caixa 289, pacote 1, Irmandades; BN, II-34, 27, 2 (1821). *São Benedito*, Convento de Santo Antônio: AN, Caixa 289, pacote 1, Irmandades. *Mercês*: Coaracy, *Memórias*, 3:295; e n. 64.

Boa parte dessa tabela foi originalmente publicada em meu artigo "Central African religious tradition in Rio de Janeiro", *Journal of Latin American Lore* 5, n.° 2 (1979): 240. Outra lista de irmandades encontra-se em Patricia Ann Mulvey, "The black lay brotherhoods of colonial Brazil: a history" (diss. de Ph. D., Universidade Municipal de Nova York, 1976), pp. 92-95, 290-303.

[a] Mulatos. [b] Negros nascidos no Brasil.

gos de artifício e danças nas praças públicas. Em outras ocasiões, como o Corpus Christi, vestiam os hábitos das irmandades, carregavam cetros de prata e levavam seus santos negros em procissão junto com as imagens das irmandades brancas. Não fosse assim, seus santos patronos seriam tratados de forma mesquinha pelos brancos que não "condescendem em tomar conhecimento de um homem negro, mesmo que seja um santo".[67]

Os negros e mulatos podiam construir suas próprias igrejas e também buscar padres de sua cor — se conseguissem encontrá-los. Uma vez que havia poucos sacerdotes negros (apenas um em 1834), a maioria dos padres não-brancos era aparentemente parda. De acordo com um historiador do Rio, era raro encontrar sacerdotes pardos antes de 1800, mas depois disso os viajantes encontraram homens de cor oficiando nas igrejas da Sé Velha, Rosário, Lampadosa e São Domingos. Em 1834, havia onze padres mulatos, em um total de 295.[68] Aparentemente, a escassez de sacerdotes no século XIX abrira algumas posições para pardos talentosos. Mas esses comentários aplicam-se a homens livres, pois os escravos não podiam ser padres, embora seus filhos pudessem entrar para o sacerdócio — se nascidos livres e legítimos. Porém, havia um outro grupo de padres negros no Rio: os africanos ordenados em São Tomé e mandados ao Brasil para trabalhar junto aos escravos.

Apesar de suas ordens sagradas, nenhum dos padres negros tinha muito status na sociedade mais ampla. Estavam aparentemente limitados ao serviço em igrejas como a da Lampadosa, embora o americano Walsh tenha observado que trabalhavam também em outras igrejas "indiscriminadamente com brancos". Em uma determinada igreja, ele encontrou um padre branco trabalhando junto com um padre mulato e um negro. Com efeito, Walsh parece ter se surpreendido ao ver brancos recebendo a comunhão de padres negros.[69]

O domínio dos portugueses na hierarquia da Igreja antes da independência torna altamente improvável que negros exercessem posições de liderança dentro da Igreja brasileira. Não há provas diretas de que negros tenham sido bispos naquele período; no entanto, indivíduos de compleição clara de ancestralidade africana remota alcançaram mais tarde altas posições na hierarquia.

O outro caminho que os padres mulatos podiam seguir levava-os para dentro do sistema político, pois padres e até o bispo da Bahia foram senadores e deputados.[70] Um exemplo excepcional de ascensão de um padre carioca de cor é o cônego Geraldo Leite Bastos. Diz a tradição que ele era filho de Mãe Benta, uma mulher de "cor negra" que ganhava a vida fazendo e vendendo doces. Embora

não haja menção de seu pai e da cor dele, o cônego foi ordenado em São Paulo e teve proeminência política como um "liberal moderado" no governo do regente Feijó, que visitava amiúde a loja de sua mãe. Bastos participou mais tarde do governo de d. Pedro II e escreveu uma biografia de Feijó.[71]

Nos mosteiros e conventos do Rio, os negros eram, com maior probabilidade, escravos em vez de membros. Em 1799, o censo registrou 403 escravos vivendo em conventos (tabela 3.2). Embora não houvesse referências a mulheres de cor entrando em conventos como freiras, havia não-brancos nos mosteiros. Supõe-se que os 123 pardos libertos listados no censo de 1799 vivessem em mosteiros, mas seriam eles criados, ex-escravos dos mosteiros ou monges? No início do século XIX, "A. P. D. G." conheceu um "irmão noviço" de uma "comunidade negra" no Rio que sofria os mesmo abusos dos "mosteiros europeus", nos quais os noviços não ganhavam comida suficiente. Quando compareceu a um funeral, Walsh ficou impressionado com o desempenho solene e decoroso de um bonito padre negro, que era um do coro de "padres" (monges?).[72]

De modo geral, a Igreja institucional estava amplamente aberta à participação de escravos enquanto leigos e membros de irmandades leigas para não-brancos; mas os brancos excluíam-nos dos papéis de liderança em suas irmandades, ainda que não os impedissem de entrar em suas igrejas, participar de rituais religiosos e colocar santos negros em altares laterais. Somente poucos negros excepcionais e um pouco mais de mulatos conseguiam entrar nos escalões mais baixos da hierarquia, tornando-se padres. Eram até admitidos em mosteiros, mas aparentemente não em conventos, exceto se a mulher pudesse passar por branca. Como instituição hierárquica, a Igreja carioca tinha um lugar para os escravos — embaixo —, mas também prometia mobilidade a uns poucos de seus filhos e uma vida melhor na "próxima vida".

MONOPÓLIOS

Os escravos também não exerciam qualquer papel de decisão sobre a economia. Sua função econômica básica, como um capítulo posterior explica, era proporcionar a mão-de-obra para o sistema econômico desenvolvido por seus donos e os negociantes internacionais. Embora a maioria dos escravos nunca enxergasse para além de seu papel limitado no sistema, aqueles que adquiriam

alguma riqueza e chegavam a ter propriedade aprendiam como atravessar as barreiras erguidas por seus senhores contra empreendimentos econômicos competitivos e como manipular sua situação de escravo para melhorar as condições da servidão e até comprar a própria liberdade. Esses escravos talvez percebessem, embora obviamente não nesses termos, que a economia do Rio na primeira metade do século XIX estava baseada no comércio interno e externo, agricultura comercial, investimentos em escravos, negócios de varejo e atacado, umas poucas fábricas de processamento de matérias-primas e serviço na burocracia imperial. Em outras palavras, o Rio era uma cidade burocrático-comercial na qual quase toda a atividade econômica estava dominada por senhores de escravos e negociantes estrangeiros que se concentravam em comércio e governo e em campos intimamente relacionados e subordinados. A rápida expansão da economia cafeeira depois de 1830, com sua pesada dependência de suprimentos externos de mão-de-obra (européia e africana) e capital (ingleses, franceses e norte-americanos) e sua quase total devoção aos mercados externos, tinha estimulado o crescimento de um importante centro administrativo e de câmbio.[71] Em 1850, o Rio já estava bem integrado na economia mundial do século XIX.

Antes que se possam apreciar os monopólios que os escravos conquistaram para si mesmos nesse sistema, devem-se inspecionar os papéis dos homens de comércio nessa economia. Antes de mais nada, eles estavam gerindo os negócios de importação-exportação europeus ou norte-americanos que traziam tecidos, artigos de luxo e manufaturados e exportavam produtos agrícolas. Eram donos dos navios que ligavam os continentes, inclusive a África, e ofereciam serviços bancários ou crédito prolongado para sancionar comerciantes e traficantes. Possuíam os armazéns que recebiam escravos e outras mercadorias. Trabalhavam como negociantes, corretores, guarda-livros, agentes, corretores de café ou comissários a serviço dos fazendeiros. Exerciam papéis de decisão na rede comercial internacional projetada para canalizar mercadorias européias e escravos para o Rio em troca de açúcar e café.

Os homens de comércio controlavam também o tráfico interno brasileiro feito por via marítima, ao longo da costa, ou por meio de tropas de mulas, no interior. Negociavam charque, trigo e couro importados do Rio Grande do Sul e açúcar e escravos do Nordeste. Possuíam ou comandavam os navios e tropas de mulas que conduziam escravos e carregavam mercadorias (café, açúcar, gado, porcos, arroz, feijão e milho) que eram mandadas para o consumo no Rio ou para exportação. Lucraram diretamente com a expansão da agricultura comercial e do comércio internacional de 1808 a 1850.

Lucravam também com a expansão da cidade e seu interior, à medida que o Rio se transformava no principal porto brasileiro de exportação e capital política do país. Os brancos brasileiros e estrangeiros controlavam os principais negócios da cidade: as elegantes lojas francesas e as mercearias portuguesas; as casas de leilão francesas ou inglesas; os armazéns para café e escravos; as tavernas e pequenas lojas portuguesas que vendiam aguardente e alimentos; os novos hotéis que recebiam os turistas estrangeiros; as casas e escravos de aluguel; propriedades valiosas na cidade e seu interior; navios ou participação neles (negreiros, de pesca, baleeiras); fábricas que faziam charutos, velas e sabão, pólvora e ferro para armas, e alimentos; destilarias de cachaça; ou as fabriquetas que produziam roupas, sapatos, lanternas e grilhões de ferro para escravos. Sobretudo, eram esses os homens que tinham capital ou acesso a capital que lhes permitia investir em escravos e adquirir numerosos deles.

Os escravos certamente não podiam enriquecer com a expansão da burocracia do governo independente do Brasil. Não ganhavam salários ou comissões, nem estavam em posição de receber ofertas de suborno como ministros de Estado, deputados ou senadores nacionais, magistrados, juízes de paz, notários públicos, governadores e legisladores provinciais, conselheiros municipais e prefeitos. Não tinham oportunidade de usar postos públicos para obter riqueza administrando um país de independência recente.

De fato, do ponto de vista de um senhor de escravos, o único lugar para um cativo no Rio burocrático-comercial era o de vendedor não pago (ou pago) de trabalho, alimentos, artigos de armarinho e serviços. Como o capítulo 7 vai esclarecer, os donos consideravam seus escravos bestas de carga, máquinas e criados, que cuidavam de todas as suas necessidades e realizavam o trabalho braçal para eles.

Embora os escravos estivessem geralmente limitados a esses papéis na economia e fossem impedidos de compartilhar da riqueza que criavam, o ambiente urbano do Rio, com suas opções de atividades econômicas diversas, proporcionava muitas oportunidades para indivíduos habilidosos que estivessem dispostos a empregar seu esforço e os excedentes da cidade para criar suas próprias áreas limitadas da economia que lhes permitissem alguma acumulação de capital. Tanto quanto se pode deduzir da esparsa documentação policial, o sistema dirigido pelos escravos baseava-se nas atividades de subsistência, tais como plan-

tar frutas e verduras, cuidar de galinhas e animais pequenos, caçar, pescar e coletar (roubo, nas palavras da polícia), e em um grande mercado negro que existia devido ao alto custo dos alimentos básicos fornecidos por monopólios legais de peixe e carne. Esse sistema era essencial para a sobrevivência dos pobres urbanos, que dependiam desses escravos e libertos ativos para a acumulação, manufatura e distribuição de produtos baratos como hortaliças, carne, peixe, alimentos preparados, bebidas alcoólicas, roupas de cama e utensílios domésticos."[74]

O sistema econômico organizado pelos escravos começava no campo e nos subúrbios da redondeza. Em alguns casos, os escravos utilizavam seus próprios quintais para plantar frutas e verduras e criar galinhas, patos, porcos e cabras. Em outros casos, seus donos mandavam-nos trabalhar em hortas para produzir frutas e hortaliças para vender na cidade. Ao alvorecer, filas de escravas, principalmente africanas, partiam de sítios e fazendas das vizinhanças do Rio com carregamentos de frutas e verduras na cabeça. Na cidade, mascateavam os produtos ou negociavam com as mulheres que tinham bancas no mercado. O dinheiro ia para seus bolsos ou davam uma quantia combinada para os seus senhores. O que ganhavam com essas vendas podia ir para a compra de mais comida ou roupas, de objetos de ritual religioso, ou talvez de sua própria liberdade.

Enquanto as mulheres tomavam conta do negócio de produtos agrícolas, os escravos homens negociavam produtos animais. Todos os dias, levavam latas de milho ou cestas de frangos sobre a cabeça, ou conduziam porcos, cabras e gado das áreas rurais, alguns para serem vendidos por conta própria, mas a maioria para ser entregue a matadouros e açougues. Os pescadores saíam em barcos pequenos e canoas e violavam os monopólios de pesca, vendendo peixe aos pobres por preços abaixo do mercado. Os trabalhadores de matadouros obtinham regularmente vísceras e restos de carne e os vendiam abaixo do preço dos açougues licenciados, enquanto que vendedores de leite compensavam o que vendiam ilegalmente diluindo seu produto legal com água.

Esses vendedores de rua facilitavam também a obtenção de dinheiro por outros escravos mandados às compras diárias. Ao comprar alimentos de outros escravos mais barato do que nos locais licenciados, eles conseguiam uns trocados para seu próprio uso. Compravam então mais comida de outros escravos que mantinham restaurantes ao ar livre ou vendiam nas ruas. Obtinham aguardente desses mesmos escravos ou dos que destilavam sua própria bebida. Se não compravam, faziam escambo com artigos que os escravos urbanos fabricavam

em seu tempo livre, como cestas, esteiras, chapéus, potes de cerâmica, vestidos, estatuetas religiosas, instrumentos musicais e cachimbos.

Os escravos prósperos que ganhavam dinheiro com essas atividades investiam-no em escravos, inicialmente neles mesmos e depois em outros, negócios de alimentos, terras ou outras propriedades, e jóias de ouro e prata, uma vez que escravos e libertos estavam aparentemente limitados a essas áreas de acumulação de capital. Os mais ricos, por sua vez, facilitavam a entrada de outros escravos no negócio de vendas na rua no Rio ou mascataria no interior. Embora existam apenas sugestões nos registros da polícia de ligações entre os vendedores ambulantes africanos nas províncias e aqueles da capital, é possível que as mulheres africanas do mercado fossem uma fonte de crédito para os comerciantes minas que entraram como mascates na província do Rio de Janeiro na década de 1840. Ademais, pode ter havido um pequeno sistema de trocas comerciais organizado e dirigido por minas, escravos e libertos, pois há instigantes fragmentos de provas sobre os movimentos e a correspondência em árabe de minas (comerciantes?) em Salvador, Minas Gerais, São Paulo e Rio. Um dos motivos da correspondência dos minas com Salvador talvez fosse arranjar a importação de objetos religiosos que os iorubas baianos traziam periodicamente da África Ocidental. Trechos do Corão confiscados no Rio em 1849 podem ter vindo, via Bahia, daquela parte da África (capítulo 8, nota 15).

Em resumo, os escravos e ex-escravos do Rio usaram claramente os ricos recursos da cidade para montar um sistema comercial que começava com as hortas de subúrbio (a agricultura comercial deles), continuava com os intermediários nos mercados, estendia-se para a acumulação de capital (escravos, jóias e terras), levava possivelmente ao investimento no comércio provincial e nacional e até chegava à África para importar objetos rituais. Os escravos tinham suas próprias áreas de monopólio baseadas na agricultura de subsistência, caça, pesca, coleta (roubo) e comércio, mas estavam restritos aos setores de baixo status da economia não diretamente relacionados com as funções burocrático-comerciais da corte imperial.

Em conclusão, os novos escravos eram introduzidos numa cidade que tinha a reputação de ser um paraíso tropical. Em vez disso, encontravam um mundo restritivo de fronteiras que limitavam seus movimentos físicos. Fortes, prisões, belonaves e pelourinhos lembravam-nos do poder de seus senhores. Multidões de imigrantes brancos cercavam-nos e os empurravam para os corre-

dores para dormir. Uma sociedade estratificada e hierarquizada mostrava-lhes o fim da fila, onde sua única esperança era que alguns de seus filhos conseguissem atingir uma posição elevada. O sistema político da corte imperial e a Igreja Católica recusavam-se a admitir escravos nos papéis de liderança, embora lhes permitissem entrar no exército como soldados e oficiais nos regimentos de negros e formar irmandades negras, nenhuma das quais com muito status na cidade, exceto entre os próprios escravos. Finalmente, o sistema econômico de uma cidade burocrático-comercial em expansão, baseado no comércio internacional, na exportação de produtos agrícolas e na política imperial restringiam-nos a ser vendedores de trabalho, mercadorias e serviços e a atividades de subsistência, embora admitisse que uns poucos se tornassem proprietários. Os senhores nunca permitiram que seus escravos tivessem algum poder de decisão sobre eles ou que os superassem em riqueza e status; mas integravam indivíduos excepcionais ao seu mundo, desde que obedecessem a seus termos, aceitassem seus valores e se tornassem brancos em tudo, exceto na cor. Existia mobilidade social, política e econômica, mas apenas para poucos. A maioria dos escravos e ex-escravos continuava a trabalhar para seus donos até a morte deles, e para seus filhos e netos. Os senhores de escravos do Rio tinham desenvolvido um sistema que, ao mesmo tempo em que abria as portas para os poucos talentosos, mantinha os muros em torno de seu "paraíso tropical" sem nenhum desafio sério. Nem mesmo a abolição, em 1888, derrubou os muros.

4. As almas: os que morriam

Moléstias pustulentas, mortes prematuras, medo de canibalismo, bruxaria e feitiçaria: seriam esses os terrores físicos e espirituais que traumatizariam os africanos enquanto se adaptavam à cidade estrangeira do Rio. Eles tinham motivos para ter medo. Dentro dos próximos cinco anos, um em cada cinco[1] estaria na cova. Esse deve ser o terror refletido nas tradições religiosas afro-brasileiras que reverenciam os espíritos dos mortos (as almas), em particular, os pretos velhos e Omolu, o poderoso Senhor e Juiz da Morte, Guardião dos Túmulos, o grande Deus da Morte.[2] As tradições religiosas do Rio têm uma preocupação com a morte e os espíritos dos mortos que é surpreendente para um estrangeiro. Embora um estudo cuidadoso das tradições culturais cariocas pudesse explicar parcialmente essas crenças, a preocupação religiosa com os mortos talvez se deva a uma memória coletiva do extraordinário número de escravos mortos no século XIX. Portanto, é apropriado começar este estudo da vida dos escravos no Rio com um exame dos que morriam, pois eles também têm muito a revelar sobre como era ser escravo.

Em parte, a história dos mortos vem da longa lista de escravos mortos: os Joaquins crioulos, as Anas pardas, as Marias minas, os Antônios angolas e os "inocentes" e "anjinhos" que morriam e eram enterrados pela Santa Casa da Misericórdia e cujos nomes permanecem nos registros de seu arquivo.[3] Cada

nome sublinha uma tragédia individual, mas, juntos, eles iluminam o custo em vidas da escravização dos africanos e da falta de cuidado com seus filhos. Neste capítulo, identificaremos aqueles que morriam, sua idade ao morrer, sua duração de vida na escravidão e as taxas de mortalidade em comparação com as de natalidade. Os capítulos seguintes abordarão a questão das causas de tantas mortes.

MORTES E TAXAS DE MORTALIDADE

Em média, a cidade enterrou quase 2800 escravos por ano entre 1841 e 1849 (tabela 4.1). A maioria deles era mandada para a cova comum da Santa Casa da Misericórdia, em vez de para as igrejas ou cemitérios das paróquias. Tendo em vista que outros escravos eram enterrados fora de locais consagrados, nas florestas e quintais de seus donos, ou jogados nas praças e ruas ou no oceano, todas as cifras documentadas podem registrar apenas um mínimo de mortes de escravos. As tabelas 4.1 e 4.2, baseadas nos registros de paróquia e na amostra da Santa Casa para 1849, revelam que 60% ou mais dos sepultados eram do sexo masculino. Na verdade, esses registros de morte refletem a proporção de escravos desse sexo existente na cidade (tabelas 3.5 e 3.6), mas a porcentagem dos que morriam anualmente era levemente superior: 64,2% em 1838 e 72% em 1849 (tabela 4.3).

Quando os registros de enterro são divididos por paróquias,[4] surge uma aparente contradição. No conjunto, quase dois terços dos sepultados eram homens; contudo, em paróquias específicas, a morte de escravas muitas vezes supera a de escravos. Em 1841, por exemplo, em cinco paróquias diferentes morreram mais mulheres do que homens. Talvez fosse maior a probabilidade de as mulheres serem enterradas nas igrejas ou cemitérios de seus donos, enquanto os homens tendiam a ser sepultados na Santa Casa. É de se suspeitar que nas paróquias em que a morte de mulheres superava a de homens, essas mortes representassem as de escravas velhas que eram criadas domésticas, bem como um padrão mais normal, em que as mulheres velhas viviam mais do que os homens velhos. Em conseqüência, os registros de paróquias não fornecem sozinhos um retrato geral correto da mortalidade de escravos na cidade, devendo-se usá-los em combinação com os registros de morte da Santa Casa. Tendo em vista que esta instituição recebia a mais ampla amostra de escravos de todos os cantos da

cidade, ela indica com mais precisão a proporção entre a morte de homens e mulheres. Para a cidade como um todo, portanto, somente um terço dos sepultados a cada ano no final da década de 1840 era do sexo feminino.

Quando a amostra da Santa Casa é controlada quanto à nacionalidade[5] em 1849 (tabela 4.2), ela indica que 64,3% dos mortos eram africanos, o que é quase a porcentagem exata deles na cidade (66,4%, tabela 3.6). Chama atenção também o fato de que a porcentagem dos homens africanos (78,6%) sepultados na Santa Casa é quase a mesma da de escravos (72,9%) importados para o Rio no final da década de 1840 (tabela 2.3). Embora apenas 21,4% dos africanos sepultados fossem mulheres, não havia um desequilíbrio de gênero tão grande entre os escravos brasileiros. Em comparação, 44,4% dos brasileiros eram do sexo feminino.

Assim, os escravos enterrados nas décadas de 1830 e 1840 eram com maior

TABELA 4.1

NÚMERO TOTAL DE MORTES E TAXAS DE MORTALIDADE
NA CIDADE DO RIO DE JANEIRO, 1840-1851

	Pessoas Livres						Escravos						Soma	
	Homens	Taxa	Mulheres	Taxa	Total	Taxa	Homens	Taxa	Mulheres	Taxa	Total	Taxa	Total	Taxa
1840	822	25,4	893	32,4	1715	28,6	522	23,5	497	33,3	1019	27,4	2734	28,1[a]
1841	2061		1636		3697		1817		1207		3024		6721	
1842	2113		1404		3517		1653		1033		2686		6203	
1843	2269		1749		4018		1703		1103		2806		6824	
1844	2089		1499		3588		1575		993		2568		6156	
1845	1910		1252		3162		1444		883		2327		5489	
1846	2068		1430		3498		1726		997		2723		6221	
1847	2347	32,0	1592	29,6	3939	31,0[b]	2173	45,8	1195	38,1	3368	42,7	7307	35,5
1848	2399	32,7	1614	30,0	4013	31,6	2575	54,3	1297	41,3	3872	49,1	7885	38,3
1849	2797	38,2	1753	32,6	4550	35,8	2196	46,3	1159	36,9	3355	42,6	7905	38,4
1850	4119	56,2	1037	19,3	5156	40,6	1832	38,6	988	31,5	2820	35,8	7976	38,7
1851	4276	58,4	1817	33,8	6093	48,0	1673	35,3	947	30,2	2620	33,2	8713	42,3

Fontes: Eulalia Maria Lahmeyer Lobo, *História do Rio de Janeiro*..., 2 vols. (Rio de Janeiro, 1978), 1: 368, 376, 395, 372, 364, 386, 380, 390, 403-404, 400-401; "Mappa dos cadaveres sepultados nos differentes Cemiterios da Corte em o anno de 1850", em Brazil, Ministerio do Imperio, *Relatorio do Ministerio do Imperio* (Rio de Janeiro, 1851), s. l.; e "Mappa dos cadaveres sepultados nos differentes Cemiterios desta Cidade em 1851", Francisco Lopes de Olliveira Araujo, *Considerações geraes sobre a topographia phisico-medica da cidade do Rio de Janeiro*. Tese apresentada à Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro (Rio de Janeiro, 1852), p. 18.

[a] Exclui a Santa Casa. Taxas por mil foram calculadas levando em conta o censo de 1838 (tabela 3.5). Os totais para 1841-1849 incluem mortes na Santa Casa da Misericórdia, bem como em Sacramento, São José, Candelária, Santa Rita, Santa Anna, Engenho Velho, Glória, Lagoa e a Capela Imperial.

[b] Taxas por mil foram calculadas levando em conta o total de pessoas livres e libertos do censo de 1849 (tabela 3.6).

TABELA 4.2

IDADE, SEXO E NACIONALIDADE DE ESCRAVOS ENTERRADOS PELA SANTA CASA DA MISERICÓRDIA EM 1849

	Africanos						Brasileiros						
Idade	Homens	%	Mulheres	%	Total	%	Homens	%	Mulheres	%	Total	%	Soma Total[a]
Crianças[b]							*100*	*67,6*	*89*	*70,6*	*189*	*69,0*	189
Inocentes[c]							10	6,8	7	5,6	17	6,2	17
Menos de 1							44	29,7	41	32,5	85	31,0	85
De 1 a 9							46	31,1	41	32,5	87	31,8	87
Adultos	*344*		*87*		*431*		*48*	*32,4*	*37*	*29,4*	*85*	*31,0*	548
10-19	69	20,1	14	16,1	83	19,3	15	10,1	16	12,7	31	11,3	127
20-29	104	30,2	18	20,7	122	28,3	11	7,4	11	8,7	22	8,0	148
30-39	62	18,0	17	19,5	79	18,3	13	8,8	5	4,0	18	6,6	101
40-49	45	13,1	7	8,1	52	12,1	4	2,7	4	3,2	8	2,9	64
50-59	28	8,1	16	18,4	44	10,2	2	1,4	1	0,8	3	1,1	46
60	24	7,0	12	13,8	36	8,4	—	—	—	—	—	—	39
70	7	2,0	2	2,3	9	2,1	2	1,4	—	—	2	0,7	12
80, 90	5	1,5	1	1,2	6	1,4	1	0,7	—	—	1	0,4	8
Total	344		87		431		148		126		274		737
Idade Desconhecida	234		70		304		25		12		37		407
Soma total	578		157		735		173		138		311		1144
% de homens	78,6						55,6						
% de africanos	64,3												

Fonte: Arquivo da Santa Casa da Misericórdia, Livro de Óbitos, Lata 10, 1849.
[a] Exclui 73 homens, 24 mulheres e de um sexo desconhecido, que eram de nacionalidade desconhecida.
[b] Ver tabela 4.3 para uma divisão mais detalhada por idade para as crianças.
[c] Bebês, crianças começando a andar, "anjinhos" e crianças pequenas cuja idade era desconhecida, mas supostamente inferior a um

probabilidade homens africanos. Uma vez que 72% eram do sexo masculino e 64,3% eram estrangeiros em 1849, os escravos cariocas não constituíam um grupo populacional estável; eram antes típicos de um grupo de imigrantes masculinos de uma cidade de fronteira do século XIX.

A proporção maior de homens mortos não deve levar à conclusão automática de que os escravos sempre tiveram taxas de mortalidade mais altas que as escravas. Na verdade, diferentes amostras do Rio sugerem o contrário. Quando os números de mortes são convertidos em taxas por mil, fica claro que as escravas, embora em menor número no Rio, tinham taxas mais altas em muitas paróquias urbanas. Em alguns anos, em certas paróquias, a diferença nas taxas foi bem alta, enquanto em outras paróquias ocorreram diferenças mínimas. Em

1847, por exemplo, a taxa de mortalidade das escravas nas paróquias do Rio (excluindo-se a Santa Casa) foi de vinte por mil, enquanto a taxa para homens foi de 14,5.[6] Uma vez que as estatísticas paroquiais refletiam com maior probabilidade as taxas para brasileiros natos e africanos assimilados, as taxas são provavelmente mais precisas para a população escrava mais "estabelecida" da cidade. Por outro lado, as taxas da Santa Casa refletem indiscutivelmente a mortalidade de jovens africanos e, em comparação com as paróquias, as taxas masculinas eram sempre maiores que as femininas na década de 1840. Quando as taxas da Santa Casa e as paroquiais são combinadas para se obter taxas gerais de mortalidade de escravos, as masculinas superam as femininas em 1847-1851. As taxas masculinas variam de 35,3 a 54,3, enquanto as femininas ficam entre 30,2 e 41,3 (tabela 4.1).

Além dos registros paroquiais, outros dados sugerem uma diferença na experiência de mortalidade entre escravos e escravas. Embora não se possam calcular taxas de mortalidade com especificidade etária, devido à ausência de dados censitários por idade, a amostra da Santa Casa de morte de escravos por idade (tabela 4.2) sugere que mais mulheres do que homens morriam mais jovens. Dos escravos brasileiros enterrados na Santa Casa em 1849, uma porcentagem um pouco mais alta era de mulheres (92,1%) do que homens (85,1%). Mas para toda a amostra da Santa Casa (1833-1849), a diferença é ainda mais notável. Quatro quintos de todas as escravas de idade conhecida na amostra morreram antes dos trinta anos, em oposição a dois terços dos homens (tabelas 4.3 e 4.4).

Uma segunda amostra que sugere que talvez houvesse uma experiência de mortalidade diferente por sexo vem dos registros de navios e do governo sobre africanos livres que morreram entre as décadas de 1830 e 1860 (tabela 4.5). Embora as africanas importadas tendessem a ser mais jovens que os homens (tabela 2.2), 78,4% das mulheres, contra 75,4% dos homens, do navio *Angélica*, haviam morrido até a década de 1860, e dos que vieram no patacho *César*, 64,4% das mulheres e 64% dos homens tinham morrido no mesmo período. No caso dos que tinham chegado no *Continente*, 90% das mulheres da amostra tinham morrido e apenas 37,5% dos homens.[7] Embora somente um navio mostre uma diferença grande, uma análise dos dados sobre duração de vida de todos os 682 africanos livres cuja data de entrada ou captura e data de morte ou emancipação foram registradas pelas autoridades oficiais mostra as diferentes experiências de mortalidade de africanos do sexo masculino e feminino. Ademais, essa amostra extraordinária de duração de vida dá uma idéia de quanto tempo um determina-

TABELA 4.3

IDADE NA MORTE DE ESCRAVOS ENTERRADOS PELA SANTA CASA DA MISERICÓRDIA

1833-1849

Idade	Homens 1833	Homens 1838	Homens 1849	Mulheres 1833	Mulheres 1838	Mulheres 1849	Soma Total 1833	Soma Total 1838	Soma Total 1849
Crianças[a]	*97*	*91*	*100*	*92*	*94*	*89*	*193*	*185*	*189*
Inocentes[b]	48	35	10	38	28	7	86	63	17
Recém-nascidos[c]	6	9	14	4	11	12	13	20	26
De 1 a 30 dias	5	4	11	8	6	5	14	10	16
1-11 meses	15	12	19	11	18	24	26	30	43
1-4	17	20	31	23	21	33	40	41	64
5-9	6	11	15	8	10	8	14	21	23
Adultos	*51*	*110*	*414*	*29*	*69*	*134*	*80*	*179*	*548*
10-19	7	39	94	12	32	33	19	71	127
20-29	17	18	117	12	14	31	29	32	148
30-39	11	19	78	3	11	23	14	30	101
40-49	5	12	51	—	5	13	5	17	64
50-59	7	8	31	—	1	18	7	9	49
60	3	7	26	—	5	13	3	12	39
70	1	4	10	1	—	2	2	4	12
80, 90	—	3	7	1	1	1	1	4	8
Total (Conhecido)	148	201	514	121	163	223	273	364	737
Idade Desconhecida	460	469	310	224	210	96	686	680	407
Soma Total	608	670	824	345	373	319	959[d]	1044[e]	1144[e]
% de Homens	63,4	64,2	72,0						

Fonte: Arquivo da Santa Casa da Misericórdia, Livro de Óbitos, Latas 1 (1833), 3 (1838) e 10 (1849).

[a] Definidas como todas com até nove anos de idade.

[b] "Inocentes" era usado para bebês, crianças começando a andar e crianças com até cinco ou seis anos, mas cuja idade era desconhecida. A criança mais velha descrita como "inocente" tinha seis anos. Também estão incluídos nesse grupo os bebês referidos como "anjinhos".

[c] Inclui todos os bebês listados como "recém-nascidos", sem qualquer referência a quantos dias de sobrevivência, aos natimortos e fetos.

[d] Inclui seis de sexo desconhecido, inclusive quatro crianças.

[e] Inclui um de sexo e idade desconhecidos.

do grupo de africanos importados sobreviveu no Rio. A tabela 4.5 deixa claro que nos primeiros três anos de captura e distribuição, um quinto da amostra morreu. Como era de se esperar, os dois primeiros anos do processo de aclimatação ceifaram mais vidas (58 e 49), enquanto o terceiro mostrou uma queda (33). O que é de particular interesse é que a porcentagem de mortos foi quase idêntica para homens (20,4%) e mulheres (20,8%) nos três primeiros anos. Evidentemente, o processo de aclimatação tinha impacto semelhante sobre ambos os sexos, mas, posteriormente, a experiência de mortalidade de homens e mulheres divergia. Nos seis anos seguintes, outros 20,8% delas morreu, contra 15,5% dos homens. Na primeira década após a distribuição, 41,6% das mulheres, importadas mais jovens que os homens, morreram, contra somente 35,9% dos homens. Pode-se supor que os primeiros dez anos após a chegada com doze a catorze anos de idade eram aqueles em que as mulheres ficavam grávidas e tinham filhos; portanto, a porcentagem levemente mais alta de mortes femininas talvez se devesse a complicações de parto. Porém, depois de vinte anos, a porcentagem de mortes masculinas (29,6%) era mais alta que a de mulheres (21,2%), talvez devido ao final do período ótimo de trabalho para escravos homens. Entre aqueles que sobreviveram à emancipação nas décadas de 1850 e 1860 — e cuja data de morte é desconhecida —, 37,2% das mulheres contra 34,5% dos homens receberam cartas de emancipação. Tais porcentagens talvez indiquem que uma proporção um pouco maior de mulheres sobreviveu à emancipação, um padrão que é comparável aos registros de alforria do capítulo 11.

Embora seja pequena, a amostra da tabela 4.5 sugere diferenças na duração de vida e experiência de mortalidade de homens e mulheres africanos importados. Ainda que o período de aclimatação os afetasse de maneira similar, uma proporção maior de mulheres morria na primeira década depois da chegada. O que essa amostra pode esclarecer é a decisão mercadológica de dar preferência de importação a homens, pois o senhor podia esperar que um menino africano sobrevivesse a uma menina africana durante os dez primeiros anos. A porcentagem de mortes femininas antes dos trinta anos de idade na Santa Casa também pode ajudar a explicar por que a população escrava tinha dificuldades para se reproduzir. Uma vez que havia uma preferência do mercado pelo sexo masculino, menos mulheres eram importadas, e elas simplesmente não viviam tempo suficiente para ter os filhos necessários para substituir a elas mesmas e aos pais, ainda mais que de metade a três quartos dos filhos de escravos podem ter morrido antes dos seis anos de idade (ver adiante).

TABELA 4.4

ESTRUTURA ETÁRIA COMPARATIVA DE ESCRAVOS DO SEXO MASCULINO E FEMININO ENTERRADOS PELA SANTA CASA DA MISERICÓRDIA, 1833-1849

Idade	Homens	% de Idades Conhecidas	Mulheres	% de Idades Conhecidas	Total	% de Idades Conhecidas
Crianças	288	33,4	275	54,2	567[a]	41,3
Inocentes	93	10,8	73	14,4	166	12,1
Menos de 1	95	11,0	99	19,5	198[a]	14,4
1-4	68	7,9	77	15,2	145	10,6
5-9	32	3,7	26	5,1	58	4,2
Adultos	575	66,6	232	45,8	807	58,7
10-19	140	16,2	77	15,2	217	15,8
20-29	152	17,6	57	11,2	209	15,2
30-39	108	12,5	37	7,3	145	10,6
40-49	68	7,9	18	3,6	86	6,3
50-59	46	5,3	19	3,8	65	4,7
60-69	36	4,2	18	3,6	54	3,9
70-79	15	1,7	3	0,6	18	1,3
80-89	9	1,0	3	0,6	12	0,9
90-99	1	0,1	—	—	1	0,1
Total	863		507		1374	
%	62,8		36,9			

Fonte: Tabela 4.3.
[a] Inclui quatro crianças com menos de um ano de sexo desconhecido.

As mortes prematuras de escravas e seus filhos tiveram então impacto no tamanho da população escrava na década de 1860, quando os homens importados começaram a morrer. Após os primeiros vinte anos da chegada, a porcentagem masculina de mortes dobrou em relação à feminina, embora uma porcentagem levemente maior de mulheres (37,2%) do que de homens (34,5%) tenha sobrevivido à emancipação nas décadas de 1850 e 1860. Assim, entre 1834-1838 e 1850, um período de doze a dezesseis anos, dependendo da data de chegada do navio, quase dois terços dos africanos da amostra morreram (tabela 4.5). Somente um terço escapou da morte nesse período. Se essa amostra é indicativa do problema de sobrevivência dos africanos no Rio, ela sugere que somente um terço dos novos africanos do Valongo podia esperar viver como escravo mais de dezesseis anos. Tendo em vista que a maioria era importada com menos de catorze anos, talvez dois terços morreriam em idade jovem.

TABELA 4.5 - DURAÇÃO DE VIDA DE AFRICANOS IMPORTADOS, 1830-1860

Navios	Datas Documentadas de Morte[a]									Datas Desconhecidas de Morte[b] após a Emancipação			Soma Total
	1[c]	2	3	Total	4-9	10-19	20-39	Total de Mortes Conhecidas	%	1850-1859	1860-1869	Total	Soma Total
Homens													
Angélica	9	7	2	18	16	12	6	52	75,4	5	12	17	69
César	8	6	5	19	17	22	6	64	64,0	11	25	36	100
Continente	2	2	—	4	2	3	—	9	37,5	7	8	15	24
Duquesa	4	15	5	24	20	18	19	81	60,9	9	43	52	133
Rio da Prata	16	2	5	23	12	20	22	77	72,6	9	20	29	106
Total	39	32	17	88	67	75	53	283		41	108	149	432
% da Soma Total	9,0	7,4	3,9	20,4	15,5	17,4	12,3	65,5		9,5	25,0	34,5	100,0
Mulheres													
Angélica	3	4	6	13	18	6	3	40	78,4	4	7	11	51
César	5	3	1	9	7	11	2	29	64,4	14	2	16	45
Continente	2	—	1	3	2	3	1	9	90,0	1	—	1	10
Duquesa	5	5	5	15	21	12	4	52	50,0	30	22	52	104
Rio da Prata	4	5	3	12	4	6	5	27	67,5	7	6	13	40
Total	19	17	16	52	52	38	15	157		56	37	93	250
% da Soma Total	7,6	6,8	6,4	20,8	20,8	15,2	6,0	62,8		22,4	14,8	37,2	100,0
Total	58	49	33	140	119	113	68	440		97	145	242	682
% da Soma Total	8,5	7,2	4,8	20,5	17,5	16,6	10,0	64,5		14,2	21,3	35,5	100,0

Notas: Os africanos desta amostra são os africanos livres capturados nos navios negreiros *Angélica*, *Amizade Feliz*, *César*, *Continente*, *Duquesa de Bragança*, *Santo Antônio* e *Rio da Prata*. Eles receberam cartas de emancipação no Rio de Janeiro, 1834-1869. O *Angélica* e o *Amizade Feliz* foram documentados juntos e os escribas não fizeram distinção entre os 317 libertos do *Angélica* e os 33 do *Amizade Feliz* (1835 ou 1836). Depois da captura, 66 homens e 32 mulheres morreram. O total na captura e a divisão por sexo são desconhecidos. Restam registros sobre somente 120 dos 350 originais distribuídos de pelo menos 448 (98 mais 350) capturados. O patacho *César* pegara 260 "colonos" em Ambriz (Angola), mas foi capturado com apenas 207 a bordo, 146 homens e 61 mulheres, em 13 abr. 1838. Aparentemente, 53 haviam morrido durante a travessia. Depois da captura, um homem morreu e outros desapareceram, supostamente seqüestrados e vendidos como escravos. Somente 138 homens e 56 mulheres foram libertos e distribuídos com oito desconhecidos. Restam registros sobre 145 do total de 202 libertos. O *Continente* foi capturado em 1835 com um número desconhecido de escravos a bordo. Depois da captura, dois homens, uma mulher e um de sexo desconhecido morreram. Foram distribuídos 31 homens e dez mulheres. Existem registros sobre 34 do total de 41. O *Duquesa de Bragança* foi capturado em 30 jun. 1834, com 277 escravos a bordo, inclusive um homem morto. Desse total, 249 foram declarados livres em 21 jul. 1834. Porém, quando os africanos livres foram distribuídos, o documento registrou um total de 276. O escriba anotou que a diferença se devia à inclusão de escravos do *Santo Antônio*, que fora capturado em 1834. Somente do *Duquesa*, 184 homens foram capturados e quarenta morreram após a captura, enquanto das 93 mulheres capturadas, dezesseis morreram, para um total de 277. Porém, foram distribuídos 144 homens e 132 mulheres (total 276) de ambos os navios e subsistem registros sobre 237 de ambos os barcos. O *Rio da Prata* foi capturado em 1834 com 368 homens e 155 mulheres, para um total de 523 a bordo, mas foram distribuídos somente 164 homens e 56 mulheres; o destino dos outros 146 é desconhecido.

Fontes: Robert Conrad, "Neither slave nor free: the *emancipados* of Brazil, 1818-1868", *Hispanic American Historical Review* 53, n.° 1 (fev. 1973): 54; Arquivo Histórico do Itamarati, Seção de Manuscritos, III, Coleções Especiais, 33, Comissões Mistas (Tráfico de Negros), Lata 7, Maço 2, Emb. *César*, 1837-1838; Lata 8, Maço 6, Emb. *Continente*, 1833-1834; Lata 12, Maço 1, pasta 1, Emb. *Duquesa de Bragança*, 1834; Lata 28, Maço 1, pastas 1-3, Emb. *Rio da Prata*, 1830-1835; e Arquivo Nacional, Seção de Manuscritos, IJ6 471, Africanos Livres, Ofícios, Relações e Processos sobre, 1834-1864; Cod. 398, Polícia, Africanos remetidos à correção, 1834, fólios 3-15; Cod. 400, Polícia, Óbitos de Africanos, 1834-1840; IJ6 467, Cartas de Libertação, 1831-1864; IJ6 524, Africanos Livres com Cartas de Emancipação, 1845-1864; e IJ6 471, Africanos Livres, Ofícios, Relações e Processos sobre, 1834-1864.

[a] Somente datas de morte documentadas conhecidas estão incluídas nesta amostra. Os anos até a morte foram calculados a partir do ano de distribuição até a data da morte.

[b] Datas desconhecidas de morte, que seguiam após a emancipação oficial nas décadas de 1850 e 1860. Portanto, os africanos viveram até após serem emancipados nessa época.

[c] Inclui mortes registradas desde a data da distribuição até 31 de dezembro do mesmo ano da captura. Exclui os que morreram entre a captura e a distribuição.

Não surpreende que a amostra da Santa Casa da idade dos africanos ao morrer confirme os padrões da amostra dos navios (tabela 4.2). Em 1849, a metade dos homens cuja idade de morte é conhecida estava entre dez e 29 anos, enquanto 31% estavam entre trinta e 49 anos. Oitenta e um por cento dos africanos do sexo masculino eram meninos e homens na plenitude da vida, enquanto apenas 18,6% morreram acima de 49 anos de idade. Por outro lado, somente 36,8% das mulheres africanas morreram entre as idades de dez e 29 anos, enquanto 27,6% morreram entre 30 e 49 e 35,6% entre cinqüenta e oitenta anos. Ambas as amostras confirmam que a maior probabilidade de morte era a dos jovens africanos do sexo masculino.

Em comparação com os escravos africanos, para os quais não temos informações sobre mortalidade infantil abaixo dos dez anos de idade, a mortalidade de escravos brasileiros pode ser documentada para todas as idades. A tabela 4.2 para 1849 documenta uma das diferenças da experiência de mortalidade de escravos brasileiros e africanos no Rio: a espantosa mortalidade de crianças escravas brasileiras antes dos catorze anos de idade. Embora somente cerca de 7% dos africanos (29 indivíduos) sepultados na Santa Casa estivessem entre dez e catorze anos, extraordinários 73% dos homens brasileiros e 75,4% das mulheres brasileiras tinham menos de catorze anos (oito meninos e seis meninas tinham entre dez e catorze). Essas enormes diferenças por nacionalidade devem-se à inclusão de crianças com menos de nove anos na amostra brasileira e sua omissão na africana. Embora seja possível que as porcentagens de crianças brasileiras estejam altas demais, uma vez que adultos brasileiros eram sepultados amiúde nas igrejas paroquiais, a amostra é aleatória por idade à morte, a qual os médicos só registravam irregularmente. A amostra não deveria distorcer a proporção entre adultos e crianças. Se for correta, ela consubstancia a opinião contemporânea do período de que a mortalidade dos crioulinhos era excessiva.

Essa amostra não é a única medida da mortalidade de crianças escravas: há outras semelhantes à de crianças brasileiras enterradas pela Santa Casa em 1849. No primeiro caso, a tabela 4.4 revela que 41,3% dos escravos sepultados pela Santa Casa (1833-1849) tinham menos de dez anos de idade; essa porcentagem é similar à de outras sociedades do século XIX nas quais 40% a 50% de todas as mortes eram de crianças.[8] O fato de que morria um número um pouco maior de meninos do que de meninas também está dentro dos padrões demográficos. Das crianças brasileiras que morreram antes de um ano de idade, 44 eram do sexo

masculino e 41, do feminino, em 1849. Tendo em vista que morriam mais meninos que meninas,[9] essa tabela está correta a esse respeito. Ademais, morreu um número parecido de crianças de cada sexo. Em 1833-1849, os 288 meninos superaram de pouco as 275 meninas entre as crianças com menos de nove anos; mas entre os adultos, nos quais tantos africanos estavam representados, houve 575 homens para 232 mulheres. Em 1849, houve a morte de cem meninos para 89 meninas com menos de nove anos, em comparação com 414 homens e 134 mulheres (tabela 4.3). Assim, entre as crianças, a proporção masculino-feminino era bastante normal, mas acima de dez anos de idade, havia cerca de três homens para cada mulher sepultada na população africana.

O que é mais provocativo, porém, nas tabelas 4.2 e 4.4, é que uma *porcentagem* maior de escravas morria quando estavam com menos de nove anos de idade. Em 1849, 70,6% das meninas escravas brasileiras tinham morrido, contra 67,6% dos meninos. A diferença é ainda mais notável para a amostra maior de 1833-1849, na qual 54,2% das escravas morreram quando crianças, contra 33,4% dos meninos, embora mais meninos morressem com menos de um ano. Será que uma proporção maior de meninas morria antes dos nove anos? Dava-se menos atenção às meninas escravas do que aos meninos? Pode ser, mas as porcentagens talvez indiquem apenas que havia mais homens adultos (principalmente africanos) do que mulheres adultas na população escrava e as mortes talvez revelem que morriam mais homens do que mulheres no Rio. É interessante que a porcentagem de meninas escravas (54,2%) que morriam aproxima-se de perto das porcentagens de 55,1% e 56,3% para a população livre da ilha do Governador (1840-1847) e para a população total do Rio em 1845 (tabela 4.6); ao mesmo tempo, a porcentagem para escravos da ilha do Governador (37,4% com menos de nove anos) é semelhante aos 33,4% dos escravos com menos de nove anos da tabela 4.4. Aparentemente, a proporção de mortes de crianças para mortes de adultas entre as escravas em 1833-1849 é comparativamente mais próxima ao de uma proporção normal, como na população livre, do que à de mortes de escravos do sexo masculino. Devido ao grande número de africanos adultos na população escrava, a proporção de mortes de crianças para mortes de adultos em 1849 foi de 25,6% para 74,4%, embora a amostra de brasileiros fosse quase o oposto, com 69% de crianças para 31% de adultos (tabela 4.2). No conjunto, para o período 1833-1849, a proporção foi de 41,3% de crianças para 58,7% de adultos, o que era mais baixo que a proporção na população do Rio em 1845-

TABELA 4.6

IDADE DE MORTE NO RIO DE JANEIRO, 1833-1849

	Santa Casa da Misericórdia				Ilha do Governador				Cidade do Rio de Janeiro					
	Escravos 1833-1849		Escravos 1849		Escravos 1840-1847		Livres 1840-1847		1845		1846		1847	
Idade	nº	%	nº	%	nº	%	nº	%	nº	%	nº	%	nº	%
Crianças	*567*	*41,3*	*189*	*25,6*	*43*	*37,4*	*86*	*55,1*	*1115*	*56,3*	*1736*	*50,8*	*2072*	*50,8*
Inocentes	166	12,1	17	2,3	2	1,7	5	3,2						
Menos de 1	198	14,4	85	11,5	23	20,0	31	19,9	795	40,2	999	29,2	1069	26,2
De 1 a 9[a], 1-10[b]	203	14,8	87	11,8	18	15,7	50	32,1	320	16,2	737	21,6	1003	24,6
Adultos	*807*	*58,7*	*548*	*74,4*	*72*	*62,6*	*70*	*44,9*	*864*	*43,7*	*1682*	*49,2*	*2011*	*49,3*
10-19[a]	217	15,8	127	17,2	7	6,1	6	3,9	145	7,3	241	7,1	314	7,7
20-29	209	15,2	148	20,1	9	7,8	4	2,6	179	9,1	329	9,6	410	10,0
30-39	145	10,6	101	13,7	27	23,5	10	6,4	139	7,0	281	8,2	363	8,9
40-49	86	6,3	64	8,7	13	11,3	7	4,5	137	6,9	244	7,1	306	7,5
50-59	65	4,7	49	6,7	5	4,4	9	5,8	106	5,4	233	6,8	252	6,2
60-69	54	3,9	39	5,3	3	2,6	9	5,8	74	3,7	186	5,4	188	4,6
70-79	18	1,3	12	1,6	2	1,7	14	9,0	40	2,0	95	2,8	108	2,6
80-89	12	0,9	7	1,0	4	3,5	4	2,6	28	1,4	43	1,3	48	1,2
90-99	1	0,1	1	0,1	1	0,9	4	2,6	12	0,6	23	0,7	19	0,5
100-	0	—	—	—	1	0,9	3	1,9	4	0,2	7	0,2	3	0,1
Total Conhecido	1374		737		115		156		1979		3418		4083	
Desconhecido	1773		407		23		2		2519		1697		1784	
Soma Total	3147		1144		138		158		4498		5115		5867	

Fontes: Tabelas 4.3 e 4.4; BN, Seção de Manuscritos, II-35, 6, 7; II-35, 6, 24; II-35, 6, 42; II-35, 6, 60; II-35, 6, 79, Municipio Neutro, Estatisticas das freguesias, Freguesia da Ilha do Governador de 1840, 1841, 1842, 1843, 1847; Roberto J. Haddock Lobo, "Estatistica Mortuaria da Cidade do Rio de Janeiro em todo o anno de 1845", *Annaes de Medicina Brasiliense* 1, n.º 11 (abr. 1846): 442; *id.*, "Estatistica... de 1846", *Annaes...* 2, n.º 10 (mar. 1847): 236; e *id.*, *Discurso... seguido de Reflexões acerca da mortalidade da cidade do Rio de Janeiro em todo o anno de 1847* (Rio de Janeiro, 1848), p. 21.

[a] Grupo etário para a Santa Casa e a ilha do Governador.

[b] Os grupos etários para a cidade do Rio de Janeiro eram 1-10, 11-20, 21-30 etc.

1847, na qual mais de 50% das mortes eram de crianças com menos de dez anos de idade.[10] Uma vez que a proporção de mortes de crianças para morte de adultos era tão alta no conjunto da população — mais de 50% e 54,2% entre as escravas —, a proporção mínima de mortes de meninos para a morte de adultos não era provavelmente menor do que 50% ou maior do que 70% na década de 1840. Assim, estimaríamos que uma medida verdadeira da mortalidade das crianças escravas deveria cair entre 50% e 70% das mortes de escravos.

Outra fonte indica que a alta mortalidade das crianças brasileiras pode estar correta. Os registros de mortes de crianças abandonadas, muitas das quais eram escravas e gente de cor, revelam uma espantosa mortalidade para os bebês deixados na roda da Casa dos Expostos.[11] Dentro de um ano após o abandono na roda, entre 41,4% e 78,1% dos bebês morriam (tabela 4.7). No entanto, ambas as porcentagens foram excepcionais entre 1838 e 1850, pois a porcentagem usual

TABELA 4.7

MORTALIDADE INFANTIL NA CASA DOS EXPOSTOS, 1814-1851

	Número de Abandonados[a]				
Período	Restante	Novo	Total	Nº de Mortos	% de Mortos[b]
1814-1815[c]	—	—	237	98	41,4
Julho 1838-março 1839	—	—	373	204	54,7
1839	—	—	449	250	55,7
1840	31	412	443	280	63,2
(1841-) 1842	—	—	548	324	59,1
(1843-) 1844	66	466	532	370	69,6
(1844-) 1845	44	445	489	298	60,9
Julho 1844-junho 1845	74	490	564	264	46,8
Julho 1845-junho 1846	65	560	625	361	57,8
(1846-) 1847	85	594	679	360	53,0
(1847-) 1848	91	540	631	356[d]	56,4
Junho 1848-maio 1849	66	528	594	370[d]	62,3
Junho 1849-junho 1850	—	—	664	460[e]	69,3
Julho 1850-junho 1851	51	537	588	459[f]	78,1

Fontes: 1814-1815: BN, Seção de Manuscritos, II-34, 26, 39, A Administração dos Bens dos Meninos Expostos da Real Caza da Sancta Mezericordia desta Corte do Rio de Janeiro... do anno d'1814 para o d'1815; 1838-1839, 1839, 1840: *Resumo corographico da provincia do Rio de Janeiro e do Municipio da Corte* (Rio de Janeiro, 1841), p. 50; 1842: J. F. X. Sigaud, *Du climat et des maladies du Brésil...* (Paris, 1844), p. 498; 1844-1845: *Annuario Politico, Historico e Estatistico do Brazil, 1846-1847*, 2 vols. (Rio de Janeiro, s. d.), 1:48-49; 1844-1852: *Almanak Laemmert*, Rio de Janeiro, 1844, p. 193; 1845, p. 204; 1846, p. 221; 1847, pp. 255-256; 1848, p. 284; 1849, p. 232; 1850, p. 254; 1851, p. 230; 1852, p. 264; Robert Walsh, *Notices of Brazil...* 2 vols. (Londres, 1830), 1: 475-476; e José Vieira Fazenda, *Antiqualhas e Memórias do Rio de Janeiro*, *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, tomo 89, vol. 143 (1921): 413-416.

[a] Quando conhecido, os que ficaram vivos do ano anterior aparecem sob a rubrica "restante"; os admitidos na Casa a cada ano aparecem como "novo"; e "total" inclui os restantes e os novos. "Número" de mortos são aqueles que morreram (restantes e novos) e inclui provavelmente aqueles suspeitos de terem sido roubados e vendidos como escravos.

[b] Calculado com base no número total de abandonados.

[c] A maioria dos totais foi tabulada de maio, junho ou julho ao mês de junho seguinte. Onde o ano é dado entre parênteses ou sozinho, desconhecem-se os meses.

[d] Inclui 22 crianças encontradas mortas (1847-1848 e 1848-1849).

[e] Inclui 43 crianças encontradas mortas.

[f] Inclui 52 crianças encontradas mortas.

dos que morriam ficava entre 53% e 69,6%. Em outras palavras, mais da metade dos bebês morreram na maioria dos anos entre 1838 e 1850, com as cifras atingindo mais de dois terços nos anos de epidemia. Tendo em vista que a Casa dos Expostos cuidava das crianças em um ambiente muitas vezes apinhado e anti-higiênico, é arriscado sugerir que a mortalidade daquele local possa representar a das crianças escravas na cidade; mas a tabela 4.7 é também uma das poucas amostras existentes de mortalidade infantil até um ano de idade que inclui escravos e crianças de cor. Segundo o jornal *O Philantropo*, um "número prodigioso de crianças negras" era exposto na roda, mas viam-se muito poucos ao visitar o hospital. O historiador Vieira Fazenda chegou a acusar os senhores de escravos de abandonar as crianças cativas na roda para evitar as despesas de criá-los. Outros senhores deixavam crianças maltratadas, morrendo ou mortas na roda para evitar os custos do tratamento de saúde ou do enterro. Em geral, a impressão é de que a maioria dos abandonados na roda era de crianças de cor.

Uma última fonte de informação sobre mortalidade infantil aparece na tabela 4.6, que inclui estatísticas de óbito coletadas por faixas etárias em 1845, 1846 e 1847. Naqueles anos, a porcentagem de crianças que morreram no Rio foi de 56,3%, 50,8% e 50,8%, respectivamente. Uma vez que os dados não distinguem mortes por status civil, elas são com maior probabilidade representativas de mortes de pessoas livres, pois as autoridades só podiam coletar informações sobre idade do óbito quando esse dado estava registrado. Uma vez que a idade dos escravos ao morrer era desconhecida com muita freqüência, a amostra tende aparentemente para mortes de pessoas livres. O que sustenta essa hipótese são registros de 1847 sobre idade no óbito por status civil para a paróquia suburbana da ilha do Governador. Das pessoas livres que morreram, 55,1% eram crianças, em comparação com 37,4% para os escravos. Portanto, a porcentagem dos livres está próxima dos 56,3% para 1845. Embora as estatísticas de morte urbanas de 1845-1847 não diferenciem por situação civil, elas estabelecem ao menos que metade dos que morreram eram crianças de menos de dez anos de idade. Se essas porcentagens são em larga medida para a população livre, então é de se suspeitar que as porcentagens para crianças escravas eram ainda mais altas.

Outro padrão significativo nas estatísticas urbanas da década de 1840 é que 40,2% dos que morreram em 1845 tinham menos de um ano de idade, com porcentagens mais baixas em 1846 (29,2%) e 1847 (26,2%). Quando se comparam

essas porcentagens com os 31% de escravos brasileiros que morreram com menos de um ano de idade em 1849, percebe-se que a amostra de brasileiros da Santa Casa de 1849 está correta para crianças escravas. Dessa forma, pode-se concluir que quase um terço dos escravos brasileiros que morreram tinha menos de um ano e que outro terço morreu entre as idades de um e nove anos. Em outras palavras, apenas um terço da amostra da Santa Casa de escravos brasileiros que foram sepultados tinha mais de dez anos. Diferente dos adultos jovens africanos, o escravo típico brasileiro enterrado na Santa Casa era uma criança.

Em comparação com a grande proporção de escravos sepultados com menos de dez anos, somente uma pequena porcentagem atingia idade avançada.[12] A tabela 4.4 ilustra que apenas cerca de 11% morreram entre quarenta e 59 anos de idade e menos ainda (6%) entre sessenta e noventa anos. Tendo em vista que apenas 17% morreram com mais de quarenta anos, a amostra confirma a opinião da época de que poucos escravos chegavam aos quarenta. Com efeito, o dr. Imbert observou em seu manual de saúde para escravos que poucos negros de ambos os sexos chegavam a uma idade avançada, e incluiu a seção em seu manual sobre a cessação da menstruação (ou menopausa), que ocorria nas mulheres brasileiras entre 35 e quarenta anos, em larga medida para a informação de mulheres de outra cor, porque as orientações raramente se aplicariam a mulheres negras. O que impressiona na documentação do período é que escravos "velhos" eram os que tinham entre quarenta e cinqüenta anos e as mulheres de trinta eram freqüentemente descritas como velhas e decrépitas. Por exemplo, a expressão "negro velho de quarenta anos" descrevia Clemente Cabinda, que morreu de uma inflamação do fígado em 1838. O fazendeiro alemão Weech registrou também que as enfermidades da idade já eram visíveis em escravos no começo do quadragésimo ano. Havia, porém, casos documentados de alguns poucos escravos excepcionais que alcançavam idade avançada e morriam com mais de cem anos; mas eram poucos e as doenças da velhice não encontravam muitos alvos (apêndice B).[13] Dos 1374 escravos da tabela 4.4, somente um homem com mais de noventa anos fora sepultado.

Em resumo, os escravos enterrados pela Santa Casa (1833-1849) tinham em larga maioria menos de quarenta anos (83%) e quase a metade deles era de crianças de menos de dez anos (41,3%). Eram predominantemente africanos do sexo masculino, embora as mulheres tivessem taxas de mortalidade mais altas em certas paróquias na década de 1840. Quando a nacionalidade é acrescentada

como variável às mortes de 1849, há uma clara distinção entre padrões de mortalidade africanos e brasileiros, pois a maioria das mortes africanas registrada ocorreu acima dos dez anos de idade, enquanto a maioria das brasileiras atingiu os menores de dez anos. Em outras palavras, os africanos enterrados pela Santa Casa eram meninos e jovens adultos, enquanto os brasileiros eram crianças de ambos os sexos. Nenhum dos dois grupos de escravos tinha padrões de mortalidade típicos da norma do século XIX. Os africanos sepultados eram os que na maioria das sociedades sofriam menos mortalidade — crianças acima de seis anos e adolescentes —, enquanto os brasileiros mortos eram principalmente crianças com menos de dez anos de idade. Embora uma porcentagem alta de mortes infantis em comparação com óbitos adultos seja típica em países de baixos padrões socioeconômicos, a cifra registrada na amostra da Santa Casa (tabela 4.2) é quase 20% mais alta do que a da população do Rio em 1847 (tabela 4.6). O mais notável é que havia esse diferencial entre os livres e os escravizados.

NASCIMENTOS E BATISMOS

A alta mortalidade de bebês escravos ajuda então a explicar as baixas taxas de batismo (nascimento) na cidade. Tendo em vista que os batismos eram registrados nas paróquias, podemos calcular algumas taxas aproximadas de natalidade para a cidade entre 1836 e 1851. Porém, as taxas de batismo não devem ser estritamente igualadas com as de nascimento, pois muitas crianças não eram batizadas. Muitos não-católicos jamais batizavam seus filhos, e há claramente africanos adultos incluídos nos batismos, pois a proporção homem-mulher está desequilibrada, especialmente em comparação com batismos de escravos depois que terminou o tráfico. Portanto, os registros batismais podem ser apenas uma estimativa dos nascimentos de escravos, embora possam ser mais exatos para a população livre.[14] Apesar desses problemas, os registros de batismo conseguem estabelecer alguns padrões.

A conclusão mais óbvia baseada nas tabelas 4.8 e 4.10 é que as taxas de natalidade (batismo) ficavam consistentemente abaixo das taxas de mortalidade para ambas as populações, livre e escrava, do final da década de 1840 e início da de 1850. As taxas de batismo variavam entre 22,6 e 28,1, contra taxas de mortalidade de 33,2 e 49,1. Ademais, a distância entre as taxas de natalidade e mortalidade dos escravos era consistentemente maior do que entre as taxas das pessoas livres. Em geral, nesse período, os óbitos de escravos e suas taxas de mortalidade superavam as taxas de natalidade (batismais).

As taxas de batismo dos escravos também superavam as dos livres. Em 1849, por exemplo, a taxa dos escravos foi superior à dos livres; no conjunto ela ficou em 27,5 a 22,4. Porém, não podemos concluir que a taxa de natalidade dos escravos era superior à dos livres, uma vez que africanos adultos eram claramente incluídos na contagem. Em 1849, na paróquia de Santa Rita, 65,9% dos batizados foram do sexo masculino. Uma vez que naquele ano 67,4% da população escrava de Santa Rita era desse sexo (tabela 3.6), a porcentagem indica que africanos foram incluídos entre os batizados.[15] Em comparação, depois da abolição do tráfico, a proporção de homens para mulheres batizados na década de 1860 aproxima-se do padrão demográfico normal no qual os dois sexos são bas-

TABELA 4.8

NÚMERO DE BATIZADOS E TAXA DE NATALIDADE NA CIDADE DO RIO DE JANEIRO, 1840-1851

	Pessoas Livres						Escravos						Soma[a]	
	Masc.	Taxa	Fem.	Taxa	Total	Taxa	Masc.	Taxa	Fem.	Taxa	Total	Taxa	Total	Taxa
1840	1223	37,7	1103	40,0	2326	38,8	857	38,6	799	53,5	1656	44.6	3982	41,0[b]
1841	1142		1151		2293		924		833		1757		4050	
1842	1247		1216		2463		902		866		1768		4231	
1843	1229		1207		2436		1050		910		1960		4396	
1844	1257		1184		2441		996		889		1885		4326	
1845	1282		1157		2439		946		870		1816		4255	
1846	1313		1296		2609		949		829		1778		4387	
1847	1362	18,6	1294	24,1	2656	20,9[c]	1049	22,1	808	25,7	1857	23,6	4513	21,9
1848	1345	18,4	1343	25,0	2688	21,2	1073	22,6	878	28,0	1951	24,7	4639	22,5
1849	1482	20,2	1363	25,3	2845	22,4	1170	24,7	1000	31,9	2170	27,5	5015	24,4
1850	1400	19,1	1345	25,0	2745	21,6	977	20,6	807	25,7	1784	22,6	4529	22,0
1851	1579	21,6	1506	28,0	3085	24,3	1281	27,0	932	29,7	2213	28,1	5298	25,7

Fontes: Eulalia Maria Lahmeyer Lobo, *História do Rio de Janeiro*..., 2 vols. (Rio de Janeiro, 1978), 1: 366-367, 374-375, 394, 370-371, 363, 384-385, 378-379, 388-389, 402, 399-400; e 1847: BN, II-35, 6, 74-91. Município Neutro. Estatísticas das freguesias do Rio de Janeiro, 1847.

[a] Os totais para 1840-1851 incluem batismos na Santa Casa da Misericórdia (somente pessoas livres), Sacramento, São José, Candelária, Santa Rita, Santa Anna, Engenho Velho, Glória, Lagoa e Capela Imperial.

[b] Taxas por mil foram calculadas com base no censo de 1838 (tabela 3.5).

[c] Taxas por mil foram calculadas com base nos totais de pessoas livres e libertas no censo de 1849 (tabela 3.6).

tante semelhantes em quantidade. No final da década de 1840, no entanto, as populações tanto livre quanto escrava não eram grupos populacionais estáveis, e assim, as taxas de batismo vão de 18,4 por mil a 31,9 por mil.

Um dos aspectos mais intrigantes das taxas de natalidade é que havia uma diferença significativa por sexo. Na tabela 4.8, a taxa feminina é maior que a masculina na década de 1840, tanto para mulheres livres quanto para escravas. Há algumas explicações para as taxas mais altas das escravas. Uma possibilidade é que mais filhas de escravas sobrevivessem para serem batizadas dentro de um período de dois anos, enquanto os meninos, que têm normalmente uma taxa de mortalidade maior, morriam antes do batismo. Porém, apenas o sexo não era a única variável que influenciava os batismos de escravos, pois havia também razões históricas ou culturais para o número maior de meninas batizadas. A taxa feminina escrava é possivelmente explicada pela assimilação mais rápida das criadas domésticas à religião de seus senhores. Uma vez que ficavam com tanta freqüência enclausuradas com suas senhoras católicas praticantes, as escravas tinham mais exposição diária à religião de seus donos do que os homens. Mais escravas eram batizadas porque se convertiam com maior probabilidade do que os escravos.

Outra dificuldade com as taxas de batismo é que elas não refletem o grande número de novos africanos no Rio, que eram, em sua maioria, do sexo masculino. Tendo em vista a quantidade de escravos importada pelo Rio no final da década de 1840 (capítulo 2), as taxas batismais são suspeitamente baixas se os escravos fossem batizados depois da chegada. Embora muitos já tivessem sido batizados nas colônias portuguesas da África, havia muitos outros de regiões fora do controle português que deveriam ter sido batizados ao desembarcar. Uma vez que somente 2170 escravos foram batizados em 1849, a maioria dos africanos aparentemente escapou aos responsáveis pelo registro, embora fossem contados em número suficiente para elevar a taxa de batismo acima da dos livres. Portanto, taxas mais altas de escravos antes da abolição do tráfico na década de 1850 deviam-se não a taxas de natalidade mais altas, mas à inclusão de africanos adultos recém-chegados nos registros batismais.

Apesar dessa inclusão, a taxa de batismo (natalidade) dos escravos não era invulgarmente alta. Na verdade, as taxas de escravos e homens livres não revelam uma natalidade excepcional para o século XIX. As taxas urbanas gerais do final da década de 1840 são bastante similares às dos escravos na corte do Rio da década de 1860 (tabela 4.9). O que havia mudado ao atingir-se essa década era a

proporção entre os sexos no batismo — quase igual então —, bem como um declínio progressivo no número de escravos batizados, pois havia poucos acréscimos à população escrava, fosse por meio do tráfico africano, fosse pela reprodução natural. Em 1860, apenas 1656 escravos foram batizados em todo o Rio, enquanto em 1851 houvera 2213 batismos de escravos nas oito paróquias urbanas. Em 1869, já caíra para 1188 o número desses batismos.

Depois da abolição do tráfico, os registros batismais deixam bem claro o declínio da população escrava da cidade. As altas taxas da década de 1840, que tinham inchado com a chegada de africanos, não se repetiram na década de 1860, e a conseqüência foi que o número de escravos batizados caiu constantemente ao longo da década. Ainda que os pais escravos decidissem não batizar seus filhos porque não eram católicos, parece mais provável que as cifras do final dessa década refletiam apenas taxas de natalidade mais corretas do que os registros batismais do final da década de 1840.

Obviamente relacionada com a questão das taxas de natalidade está o fracasso da população escrava em crescer mediante reprodução natural depois de 1850. Os observadores do período comentaram amiúde o excesso de óbitos e as taxas de natalidade mais baixas dos escravos em relação aos homens livres. Schlichthorst é um representante típico daqueles que registraram que as mulheres negras não tinham mais de quatro filhos, mesmo se casadas com um marido branco, enquanto as mulheres brancas tinham "muitos filhos". Ele atribuía isso à vida mais curta das escravas e a sua baixa fertilidade, mas a crença popular da época era que as escravas faziam abortos para evitar que seus filhos fossem escravizados. Segundo Walsh e Rendu, as escravas, especialmente as minas, abortavam, e Walsh e Luccock escreveram sobre a prática do infanticídio no Rio.[10]

TABELA 4.9

BATISMOS DE ESCRAVOS NA CORTE DO RIO DE JANEIRO, 1860-1869

Sexo	1860	1861	1862	1863	1864	1865	1866	1867	1868	1869
Masculino	841	769	843	714	745	727	663	615	625	596
Feminino	815	729	785	720	713	714	682	594	662	592
Total	1656	1498	1628	1434	1458	1441	1345	1209	1287	1188
Taxa por 1000*	33,1	29,9	32,5	28,6	29,1	28,8	26,9	24,1	25,7	23,7

Fonte: Congresso Brasileiro, Câmara dos Deputados, "Mappa dos baptizados de escravos que tiverão lugar nas diversas freguezias do municipio da Côrte...", *Elemento Servil: Parecer e Projecto de Lei apresentados á Câmara dos Srs. Deputados na Sessão de 16 de agosto de 1870* (Rio de Janeiro, 1870), pp. 164-165; e Serviço Nacional de Recenseamento, *Resumo histórico dos inquéritos censitários realizados no Brasil*, Docs. Censitários, Série B, n.° 4 (Rio de Janeiro, 1951), p. 23.

* Calculado com base no total de escravos registrados em 1870 : 50092.

Embora faça parte da tradição que as escravas conheciam técnicas de aborto e controlavam a natalidade amamentando por dois ou três anos, há poucas maneiras de documentar abortos ou infanticídios. Mesmo a tabulação das causas de óbito (apêndice B) revela apenas três mortes resultantes de aborto, e os registros policiais registram somente casos isolados de infanticídio. No máximo, os registros de crianças abandonadas podem sugerir algo sobre o número de filhos indesejados, alguns dos quais eram encontrados mortos. Mas essas crianças eram abandonadas por mulheres de todas as cores e classes sociais, embora predominassem as crianças de pele escura. Sem dúvida, os abortos mais deliberados eram feitos da maneira mais secreta possível, devido às pressões sociais, sendo assim extremamente difícil documentá-lo como método de controle de natalidade.

Por outro lado, o aborto deliberado era provavelmente uma causa de menor importância do pequeno número de nascimentos entre escravas. No primeiro caso, muitos africanos traziam consigo valores que enfatizavam grandes proles, e os cariocas eram e são famosos por seu amor pelas crianças. Uma vez que os valores culturais africanos deveriam estimular altas taxas de natalidade, devem ter havido condições específicas no Rio que tornaram difícil para as escravas conceber e levar a gravidez a bom termo. Doenças como malária e sífilis congênita, que causam abortos espontâneos e mortes fetais, podem ter levado a abortar, em vez dos abortos malignos da crença popular (capítulo 6). Ademais, as mulheres com anemia falciforme ou hemoglobinopatia falciforme, como as mulheres minas da África Ocidental, têm uma tendência genética a sofrer mais abortos espontâneos do que outras mulheres.[17] A desnutrição, em especial quando a mulher estava grávida, o trabalho duro e as condições ruins de vida contribuíam também para os abortos. Deve-se suspeitar também que essas condições atrasavam a menstruação. Mesmo que uma mulher conseguisse conceber e parir, as condições sociais em que havia baixa incidência de casamentos e de vida familiar estável também não favoreciam a criação de bebês saudáveis. A fim de garantir a sobrevivência deles, as escravas amamentavam-nos por até três anos, o que também ajudava a limitar o número de filhos.[18]

Assim, uma escrava que abortasse algumas vezes seria afortunada se parisse uma criança viva e saudável a cada três ou quatro anos. Se começasse a ter filhos aos dezesseis anos, poderia criar os quatro filhos do comentário de Schlichthorst, supondo-se que morreria aos trinta anos, como tantas mulheres de sua condição. Tendo em vista que a metade de seus filhos morreria provavelmente

até os seis anos, as possibilidades eram de que não criasse mais do que dois filhos até a idade em que, por sua vez, eles se reproduzissem e contribuíssem para um crescimento natural da população escrava.

Embora as provas da baixa fertilidade e das verdadeiras taxas de natalidade sejam incompletas, a opinião da época, os fragmentos de registros batismais e os baixos padrões socioeconômicos da população escrava do Rio (capítulo 5) apontam todos para a dificuldade que essa população tinha de se reproduzir e criar filhos até idades produtivas. Além disso, com o número de mortes consistentemente maior que o de batismos, o crescimento natural da população escrava, em especial depois de 1850, estava seriamente limitado. Somente reforços da África tinham estimulado um assim chamado crescimento dessa população antes da metade do século. No Rio, morria-se muito mais do que se nascia.

TAXAS COMPARATIVAS

O excesso de mortes em relação a batismos, taxas de mortalidade de 42,6 por mil (1849, tabela 4.1) e a grande porcentagem de morte de crianças em comparação com adultos começam a identificar a dimensão numérica do problema da sobrevivência dos escravizados na cidade; mas as estatísticas de batizados e mortes reunidas para a população livre podem aguçar nossa perspectiva sobre a questão da mortalidade dos escravos. Essas cifras permitem alguma comparação com a experiência de mortalidade de um outro grupo da cidade, uma vez que a questão óbvia a essa altura é comparativa: tinham os escravos um padrão peculiar de batismos e mortes? Ou, em que medida a população livre tinhas taxas de mortalidade e de natalidade semelhantes?

No século XIX, médicos e viajantes observaram que havia uma diferença entre as taxas de mortalidade de gente livre e escravizada. Segundo Soares, se examinarmos os obituários das paróquias, podemos verificar que a "mortalidade dos escravos é muito maior que a dos homens livres". Além disso, ele registrou que os nascimentos de pessoas livres eram "muito superiores" aos dos escravos. O alemão Seidler forneceu dados para 1821. Segundo ele, as taxas para os brancos eram de 4,04 nascimentos por cem (40,4 por mil) e 2,83 mortes por cem (28,3 por mil), enquanto para os negros eram de 4,76 nascimentos por cem (47,6 por mil) e 5,38 mortes por cem (53,8 por mil). No conjunto, estimava as

taxas de mortalidade de escravos em 6,86 por cem (68,6 por mil). Em 1852, Araújo fez uma outra distinção observando que a população branca, as pessoas de sangue misto e os europeus aclimatados viviam mais do que os negros, particularmente mais do que os importados da África. Era opinião comum que os negros desapareceriam em breve do Brasil, o que geralmente servia de argumento contra a abolição do tráfico. O consenso da opinião instruída antes de 1850 é que havia uma diferença entre a experiência de mortalidade das pessoas livres e das escravizadas e até entre a de escravos africanos e brasileiros.[18]

Quando nos voltamos para as estatísticas do final da década de 1840 (tabela 4.1), há uma taxa de mortalidade consistentemente mais alta para escravos em todos os anos, exceto 1850 e 1851, quando a febre amarela atacou os imigrantes europeus com grande severidade (capítulo 6). De fato, a taxa de mortalidade dos escravos para 1850 de 35,8 por mil é invulgarmente baixa se comparada com as taxas da década anterior, enquanto a taxa de 40,6 das pessoas livres em um ano de epidemia não é muito maior que a taxa dos escravos! O verdadeiro impacto da febre amarela, no entanto, foi maior entre os homens livres (imigrantes europeus), que se refletiu na taxa de mortalidade dos homens livres de 56,2, em comparação com taxas entre 32 e 38,2 na década de 1840. Antes da epidemia de febre amarela, a taxa de mortalidade bruta das pessoas livres variara entre 31 e 35,8, com diferenças mínimas entre homens e mulheres até o período 1849-1850. Ao contrário de 1848, quando a taxa dos homens livres foi de 32,7 e a das mulheres 30, em 1849 elas subiram respectivamente para 38,2 e 32,6 e, quando a epidemia estava no auge, para 56,2 e 19,3 (estaria correta essa taxa?). Em comparação, as taxas dos escravos no final da década de 1840 variavam entre 49,1 e 42,6 no conjunto, com taxas significativamente mais altas para o sexo masculino, atingindo 54,3 em 1848. Ao contrário da população livre, havia normalmente uma diferença acentuada entre os sexos na década de 1840, com taxas de 54,3 para homens em comparação com 41,3 para mulheres em 1848. Ademais, as taxas de mortalidade verdadeiras dos escravos deveriam ser ainda maiores que as calculadas acima, pois muitos deles eram sepultados fora dos cemitérios. As taxas mais precisas para a cidade do Rio são provavelmente as das pessoas livres, e taxas de mortalidade brutas totais entre 35,5 e 38,7 só podem ser estimativas de tendências gerais de mortalidade, sugerindo que o Rio era uma cidade comparativamente saudável, com taxas de mortalidade não muito diferentes das cidades européias ou norte-americanas.

Apesar disso, as taxas de mortalidade tanto de gente livre como escravizada superavam as taxas de natalidade (batismo), e as taxas de batismo entre escravos eram consistentemente maiores que as das pessoas livres no final da década de 1840 (tabela 4.10). Em 1849, a taxa de natalidade das pessoas livres foi de apenas 22,4, contra 27,5 dos escravos, enquanto as de mortalidade foram respectivamente 35,8 e 42,6. No conjunto, as taxas de mortalidade ficavam na casa dos vinte e poucos por mil, enquanto as de mortalidade passavam dos trinta, quarenta e até cinqüenta, em algumas paróquias.

Embora pareçam baixas para a população livre, as taxas de mortalidade podem ser corretas, pois a opinião médica do período registrava que houvera uma constante melhora das condições de saúde da cidade ao longo da primeira metade do século XIX. Porém, a tabela 4.10 sugere que as taxas de mortalidade das pessoas livres era quase a mesma em 1821 e 1847-1848 (28,3 e 31,6), até que a febre amarela de 1850-1851 fizesse saltar esses números para 40,6 e 48. Em comparação, as taxas dos escravos podem ter declinado em um terço, de 68,6 em 1821 para 42,6 em 1849. Embora o grau da queda nessas taxas só possa ser estimado devido à taxa anterior incerta, é significativo que as taxas de mortalidade dos escravos fossem reputadamente muito mais altas em períodos anteriores. As taxas do final da década de 1840, provavelmente o conjunto mais correto da pri-

TABELA 4.10

TAXAS COMPARATIVAS DE NATALIDADE E MORTALIDADE NA CIDADE DO RIO DE JANEIRO, 1840-1851

	Pessoas Livres		Escravos		Total	
Ano	Nascimentos	Mortes	Nascimentos	Mortes	Nascimentos	Mortes
1821	40,4[a]	28,3[a]	—	68,6	—	—
1840	38,8	28,6	44,6	27,4[b]	41,0	28,1
1847	20,9	31,0	23,6	42,7	21,9	35,5
1848	21,2	31,6	24,7	49,1	22,5	38,3
1849	22,4	35,8	27,5	42,6	24,4	38,4
1850	21,6	40,6[c]	22,6	35,8	22,0	38,7
1851	24,3	48,0[c]	28,1	33,2	25,7	42,3

Fontes: Carl Seidler, *Dez anos no Brasil*, trad. e ed. Bertoldo Klinger (São Paulo, 1941), p. 8; e tabelas 4.1 e 4.8.
[a] As taxas são para brancos. As taxas dos negros (livres?) por mil foram 47,6 por nascimentos e 53,8 por mortes.
[b] A taxa é baixa demais devido à omissão de mortes na Santa Casa.
[c] Epidemia de febre amarela.

meira metade do século XIX para livres e escravizados, podem também estar entre as mais baixas. Em conseqüência, quaisquer cálculos para o período anterior a 1840 podem oferecer taxas ainda mais altas. Ainda assim, todas as taxas são, na melhor das hipóteses, apenas mínimos e estimativas para a população escrava.

A discussão precedente sobre taxas e números sugere várias conclusões sobre os que morriam. Primeiro, os escravos morriam a uma taxa mais alta que a da população livre. As taxas de mortalidade deles na década de 1840 eram quase sempre mais altas que as da população livre, um resultado claro do grande número de novos africanos importados que morriam dentro de três anos a partir da chegada. Anos de pico do tráfico, como 1848, eram comumente marcados por altas taxas de mortalidade (49,1, tabela 4.10). Porém, depois da abolição do tráfico em 1850, a taxa de mortalidade dos escravos caiu significativamente, talvez pela primeira vez na história da cidade. Assim, enquanto existiu, o tráfico africano teve um impacto importante na experiência de mortalidade da população escrava do Rio — que era ainda mais mortal antes da década de 1840. Em outras palavras, os efeitos do tráfico iam muito além da mortalidade infame da travessia, pois enquanto os traficantes introduziram novos africanos no Rio, eles continuaram a morrer durante o processo de "aclimatação".

Em segundo lugar, a experiência de mortalidade da população escrava brasileira foi consideravelmente diversa da dos africanos. Entre 50% e 80% dos escravos nascidos no Brasil que morriam tinham menos de dezenove anos de idade. Se as amostras apresentadas aqui são exatas, então elas ajudam a explicar por que os senhores argumentavam que o tráfico de escravos tinha de continuar para substituir os que morriam. Elas podem explicar também por que os senhores faziam pouco para estimular a reprodução e o cuidado das crianças escravas, pois a maioria morreria antes que pudesse trabalhar. Com efeito, era mais barato para um senhor comprar um menino africano de doze anos do que alimentar e cuidar de uma escrava e seus filhos até que um deles atingisse a mesma idade.

Em terceiro lugar, havia uma diferença de mortalidade entre escravos e escravas. Embora enquanto grupo os homens apresentassem as taxas mais altas de mortalidade, o que é válido para a maioria dos grupos populacionais, outras fontes sugerem que a mortalidade das escravas era maior durante os anos vulneráveis de procriação. Tendo em vista que 81% da escravas da amostra da Santa Casa foram sepultadas com menos de trinta anos, as mortes prematuras de tantas mulheres limitavam o número de filhos por mulher e prejudicavam a reprodução da população escrava. Além disso, os indícios sugerem que as mulheres africanas talvez sofressem a maior mortalidade no período de dez anos após a importação, uma vez que isso acontecia com as mulheres africanas livres, que morriam em maior proporção que os homens no mesmo período. Suas mortes prematuras podem explicar ainda mais a preferência do mercado carioca por meninos africanos, o que só exacerbava a tendência a importar gente do sexo masculino.

Em quarto lugar, tudo o que foi dito começa a explicar por que os senhores acreditavam que não podiam confiar na reprodução natural para aumentar a população escrava. O equilíbrio entre os sexos era desigual, com três homens para cada mulher; casamento e vida familiar eram, em conseqüência, instáveis; as mortes dos escravos superavam os batismos em todos os anos anteriores a 1850; as escravas morriam antes dos trinta anos de idade; e pelo menos a metade de seus filhos, se não mais, morria antes de atingir a idade de trabalhar. Em suma, a experiência de mortalidade dos escravos no Rio era anormal e não é compatível com as características demográficas de populações estáveis.

Em resumo, os que morriam e se tornavam "as almas" eram meninos pequenos africanos e mulheres nos anos de procriação ou seus filhos. A mortalidade excepcional dos jovens é o que todos os novos escravos teriam de enfrentar — a sua própria, com pouca idade, ou a de seus filhos. Não surpreende, portanto, que as tradições religiosas da cidade relembrem o horror daquele período, quando a "América devorava os negros".[20] Poucos eram os escravos que podiam esperar uma vida longa aos cuidados de senhores "benevolentes".

5. Sob o açoite

Os registros de sepultamento e as taxas de mortalidade começam a estabelecer as dimensões do problema da sobrevivência dos escravos no Rio, mas a questão permanece: por quê? Por que morriam tantos escravos com tão pouca idade? No passado, os abolicionistas respondiam que morriam por causa do tratamento cruel e do excesso de punições,[1] mas a verdade é que a opinião da época estava dividida e ainda hoje é difícil avaliar a questão do tratamento e seu impacto na mortalidade dos escravos. Os problemas são muitos, não sendo o menor deles o de definição.[2] O que significa tratamento? O que os observadores do século XIX queriam dizer quando usavam expressões como "os brasileiros tratam bem [ou mal] seus escravos"? A palavra tratamento fazia parte do vocabulário da literatura de viagem da época, mas os viajantes não esclarecem o impacto direto do tratamento sobre a saúde e mortalidade dos escravos, exceto no caso de torturas brutais e assassinatos. A tendência deles era enfatizar demais o açoite e a brutalidade física, ignorando outras dimensões dos maus-tratos. A fim de entender melhor o uso da palavra tratamento no século XIX, é útil examinar algumas opiniões cultas da época antes de investigar as causas específicas da mortalidade dos escravos.

Depois de ver as relações entre senhores e escravos no Rio, muitos viajantes concluíam que os escravos brasileiros eram "bem tratados", em comparação

com escravos de outras partes do hemisfério, ou com criados e operários fabris da Inglaterra ou da França.[3] Um exemplo típico do ponto de vista comparativo é Ouseley, que observou em 1810 que as mais "horríveis" histórias que ouvira acusando vários portugueses de crueldade extrema em relação aos seus negros não se equiparavam às atrocidades dos ingleses nas Antilhas. Embora Ellis admitisse que o açoite era "usado freqüentemente de uma maneira e sob circunstâncias revoltantes para todos os sentimentos de humanidade", ele também acreditava que os escravos do Rio viviam em sossego e conforto, em comparação com os da Nova Zelândia. No mesmo período, Pohl afirmava que os escravos do Brasil eram tratados com "mais brandura que na América do Norte ou nas colônias de gente do Norte da Europa". Depois de ser recebido por um senhor de escravos, o capitão Bob Baker, que morou perto do Rio na década de 1820, Andrews concluía:

> [...] Devo pensar que os escravos são tratados com benevolência. Eles pareciam confortáveis, e experimentar o que um grande número de nossos trabalhadores pobres não consegue, paz de espírito e fartura de comida. Pela liberdade, esses últimos devem beber o copo amargo da vida até o fim; o escravo, sem liberdade, leva aqui uma vida feliz e, creio, prazerosa.

As mesmas opiniões eram ainda emitidas nas décadas de 1840 e 1850. Em 1848, Elwes considerava os brasileiros "senhores bondosos com seus escravos", enquanto Scherzer (1857) acreditava que os escravos do Rio eram tratados com mais humanidade e menos preconceito do que em qualquer outro lugar que visitara. Além disso, considerava a escravidão no Brasil uma desgraça maior para os brancos do que para os negros, opinião compartilhada por Taunay. Embora outros viajantes repetissem frases parecidas durante todo o período, suas opiniões não eram as mesmas de dois estrangeiros que possuíam escravos. Em seu livro sobre como ter sucesso como fazendeiro no Brasil, o alemão Weech não sugeria que tratassem os escravos com bondade e humanidade; ao contrário, achava que o castigo era necessário, pois os escravos trabalhavam melhor para um dono rude do que para um gentil. Outro autor de um guia para fazendeiros, Taunay, apoiava "uma disciplina rigorosa" nos campos e fábricas e recomendava que o senhor punisse implacavelmente o mau comportamento, a fim de manter os escravos na linha.[4]

Se os fazendeiros seguiam essas instruções e realmente disciplinavam com rigor seus escravos, é interessante que pelo menos dois viajantes considerassem os escravos rurais em melhor situação que os urbanos. Segundo Henderson, em 1819: "No interior, são muito mais bem tratados do que no Rio de Janeiro, onde, em algumas situações, pratica-se muita crueldade". Ainda em 1836, Armitage observava que "é fato indiscutível que, de maneira geral, a condição da população escrava no campo é muito menos onerosa do que nas cidades". Tendo em vista que se afirmava com freqüência que os escravos do campo sofriam um tratamento pior que os da cidade, esse truísmo parece estar aberto ao questionamento. Jacquemont e o dr. Fitzhugh resumem um pouco do tratamento "oneroso" dos escravos no Rio. Embora admitisse que os portugueses não sentiam "uma repugnância física pelos negros, a que poucos ingleses ou franceses podem resistir", Jacquemont achava que eles não eram "senhores menos violentos e impiedosos" que os colonos da Jamaica e das ilhas Leeward. "Sob o açoite deles, os negros vivem uns poucos anos e morrem sem saída." O dr. Fitzhugh, que era sensível às condições médicas dos escravos, foi um dos estrangeiros que afirmaram ser os escravos mais maltratados do que cavalos e mulas:

> Os negros são todos africanos — e são tratados mais como mulas do que como criaturas humanas. [...] Esses pobres infelizes estão realmente em condição lamentável — e ninguém que tenha uma centelha de humanidade pode olhar para eles sem se compadecer de imediato com seus sofrimentos e envergonhar-se pela depravação da natureza humana exemplificada de forma tão forte em seus mais do que selvagens senhores!

Entre os dois extremos, de senhores bondosos que tratavam seus escravos tão bem que eles levavam "vidas felizes", e senhores selvagens que brandiam o chicote, a realidade do tratamento dos escravos é um tópico muito mais ambíguo e complexo. No primeiro caso, as imagens positivas do tratamento dos escravos dependiam de quanto tempo o viajante passasse no Rio e de quem ele visitasse.[7] Com muita freqüência, os estrangeiros, que viviam nos navios enquanto transitavam por outros portos, iam à terra apenas para breves visitas turísticas ou para freqüentar bailes e divertimentos da elite. Em conseqüência, alguns nem mesmo mencionavam escravos em suas narrativas, enquanto outros apenas repetiam as opiniões dos senhores, de como tratavam bem seus escravos. Além disso, muitos só conseguiam ter contato com escravos domésticos elegantemente vestidos de brasileiros abastados, ou os que pertenciam aos seus distintos anfitriões estrangeiros, tais como diplomatas. Ao observar escravas vestidas de forma tão elegante quanto as mulheres francesas, só podiam concluir que os escravos eram bem tratados.

Por outro lado, os viajantes que chegavam à opinião oposta sobre o tratamento dos escravos encontravam muitos outros escravos além dessa pequena minoria e tinham contato diário com cativos mal vestidos no trabalho e em todos os tipos de ocupações, ou alugavam casas nas quais podiam testemunhar os castigos diários de escravos domésticos menos mimados. Uma vez que viam mais do que a fachada de criadas favorecidas, suas conclusões talvez sejam uma reflexão mais correta do tratamento da maioria dos escravos cariocas.

Tendo em vista que a opinião da época variava em seu uso do tratamento e chegava a conclusões bastante opostas, pretendo evitar essa terminologia neste capítulo e concentrar-me, em lugar disso, nas condições de vida cotidiana, que falam por si mesmas sobre as causas da mortalidade escrava. Embora a abordagem se concentre sobre algumas causas determinantes, espero também iluminar o cuidado diário com os escravos. Deveria ficar evidente que a questão da agressão física e da punição excessiva é apenas uma parte pequena da discussão. Havia, de fato, muitas razões inter-relacionadas para as mortes prematuras, sendo apenas uma delas a tortura física pelos donos. Embora alguns senhores matassem seus escravos, a maioria dos cativos morria por outros motivos: castigos públicos, prisão e suicídio para fugir do castigo; moradia, roupas de cama e vestuário inadequados; excesso de trabalho numa cidade insalubre; atendimento médico inadequado; desnutrição; e, especialmente, doenças (que serão discutidas no capítulo 6). Assim, somente no sentido mais amplo, tal como proposto pelos historiadores Genovese e Palmer, é possível relacionar o tratamento com a mortalidade total dos escravos.

MAUS-TRATOS FÍSICOS

Os viajantes que se sensibilizavam com a realidade do castigo de escravos descobriam que havia uma diferença significativa entre a maneira que um senhor brasileiro se comportava com seus escravos e o que acontecia atrás dos

bastidores. Obviamente, os donos não puniam seus cativos na presença de visitantes estrangeiros que poderiam escrever sobre o incidente em seus relatos publicados. Ademais, muitos viajantes estavam corretos: os senhores brasileiros não puniam ou açoitavam seus escravos. Em alguns casos, suas esposas eram as responsáveis pela disciplina dos escravos domésticos, de tal forma que muitas tinham reputação de cruéis e brutais. Outros contratavam profissionais para torturá-los ou mandavam feitores ou outros escravos fazê-lo. Assim, os senhores podiam tratar com bondade escravos que não açoitavam pessoalmente; mas se houvesse necessidade de punição, o dono "bondoso" podia entregar o escravo às autoridades públicas para que recebesse até trezentas chibatadas. Tendo em vista que muitos senhores utilizavam instalações públicas para castigar seus escravos, é preciso examinar tanto registros públicos como privados para obter um retrato mais completo do impacto da violência física sobre os escravos.

Nas residências ou oficinas da cidade, temos apenas visões de relance dos tipos de castigo enfrentados pelos escravos. Os instrumentos mais comuns de punição nos lares, oficinas e fábricas do Rio eram o chicote e a palmatória. Debret coloca ao lado da senhora da casa o chicote de couro com que os senhores ameaçavam seus cativos a todo o momento. Com a palmatória, batiam nas mãos deles — ou em outras partes sensíveis do corpo, se o objetivo fosse a tortura. Segundo Monteiro, a palmatória era usada também em Angola para punir escravos domésticos, e ele a descreve como "uma peça de madeira chata, circular, com cinco furos e um cabo curto". De acordo com donos de escravos de Luanda, ela "quase não causava dor", mas o dr. Tams viu que as mãos dos escravos que examinou estavam inchadas, laceradas e sangrando.[8]

Os escravos recebiam palmatoadas ou bolos quando cometiam infrações durante o dia de trabalho (ver, por exemplo, a ilustração de Debret de um sapateiro estendendo as mãos para receber sua punição). Outra prática era usar a palmatória ou o chicote no castigo de todas as noites. Depois de cada dia de trabalho, todos os escravos enfileiravam-se para entregar a féria do dia, se houvesse alguma, e receber suas punições. Os que não cumpriam suas tarefas ou desobedeciam a seus senhores podiam esperar um castigo diário.[9] Weech escreve sobre um amigo que via a vizinha bater nos escravos todas as noites na varanda, num espetáculo que durava geralmente três horas. Ao visitar o amigo, Weech pode observá-la pessoalmente desferindo quase cinqüenta palmatoadas em uma escrava, e chicoteando uma menina de quinze anos cujas mãos estavam inchadas,

porque ela rogara não ser batida com a palmatória. Uma vez que os gemidos e o choro dos escravos eram tão intensos que não conseguia dormir à noite, o amigo de Weech passou a apagar as luzes dela cada vez que começava a bater nos escravos. Quando ela o ameaçou de vingança, ele fugiu para a Bahia.

Um método mais bem-sucedido de forçar uma mulher a parar com seus castigos noturnos foi também registrado por Weech. Como o choro de seus escravos perturbava os vizinhos todas as noites, alguém publicou uma nota no *Diário do Rio de Janeiro* anunciando seus desempenhos noturnos como "um belo exemplo de corretivo doméstico". Quando um grande número de pessoas apareceu para observar, ela cancelou imediatamente a sessão, devido à desaprovação geral. Esse incidente mostra que um dos controles sobre o castigo de escravos na cidade era o dos vizinhos, que intervinham muitas vezes quando observavam punições cruéis e excessivas.[10] Em 1843, Joaquim Candido Guillobel informou à polícia que vira dois membros de uma patrulha tratando muito mal um escravo. Quando tentou deter tais "barbaridades", os patrulheiros insultaram-no, e assim deu parte deles. Em 1817, vários vizinhos testemunharam contra Tomé Rodrigues Lima pelo assassinato de seu escravo Francisco, que fora açoitado, pendurado numa árvore e abandonado para morrer. Entre as testemunhas, há uma que revela o que um vizinho considerava punição adequada. Embora várias delas dissessem que Rodrigues havia açoitado e matado barbaramente pelo menos três de seus escravos, dona Isabel afirmava que os castigos de Tomé não eram "rigorosos", mas moderados, e que seus escravos mereciam muito mais.

Mas nem todas as intervenções dos vizinhos mitigavam os sofrimentos dos escravos. Quando Adèle Toussaint-Samson não pôde mais suportar os gritos dos escravos de sua vizinha, foi até ela e chamou-a de carrasca. Não ouvindo mais os gritos, pensou que os salvara de mais violência, mas para sua consternação descobriu depois que a mulher passara a amordaçá-los quando batia neles. Portanto, parece que as pressões sociais na vizinhança podiam controlar um pouco dos abusos, mas alguns senhores passavam a castigar em segredo ou mandar os escravos para punição em outro lugar.

Palmatoadas e açoites noturnos eram apenas uma das ameaças que pairavam sempre sobre os escravos, sem contar as punições que recebiam durante o dia, se cometessem uma mínima infração. De acordo com o senhor de escravos Marrocos, ele usou a palmatória em seu novo escravo Manuel, que comprara recentemente no Valongo. Depois de apenas uma dúzia de bolos, convencera

Manuel a corrigir seu vício de "teimosia" e ele se tornara um bom escravo que não precisou mais ser castigado. É claro que Manuel continuou a viver sob a ameaça de mais palmatoadas e o medo da punição era evidentemente um dos meios mais usados e mais poderosos de controle dos escravos no Rio. Segundo Marrocos, uma residência bem dirigida no Rio significava que a senhora era capaz de controlar seus escravos sem utilizar chicote ou palmatória. É óbvio que, em vez desses instrumentos, ela usava o medo. Quem era menos hábil, porém, recorria à violência física diária.[11]

Havia ameaças mais terríveis que a palmatória para controlar escravos. Os senhores podiam ameaçá-los com chibatadas em praça pública ou no temível Calabouço; abandono numa masmorra; uma visita ao domador de "escravos refratários", que se especializava em torturas mais exóticas; aprisionamento com ferros nas pernas, máscara de ferro ou tronco; diversas formas de humilhação e tortura públicas; castração, desmembração, enforcamento; venda fora da cidade ou para a África; e finalmente assassinato.[12] O medo dessas torturas levava os escravos ao suicídio, e um dos motivos mencionados mais comuns para que os escravos, se matassem era o medo dos castigos.[13] Embora o espancamento pudesse não ser a causa direta da morte de um escravo, a mera ameaça podia levar alguns deles a se suicidar.

Há, no entanto, muitos casos documentados de donos que castigavam tão severamente seus escravos que eles morriam.[14] Os registros policiais do período são uma excelente fonte sobre senhores que eram suspeitos, mas freqüentemente não condenados, de torturar e matar seus escravos. Sempre que encontrava o corpo de um escravo com sinais de violência, a polícia investigava o caso e até prendia seu senhor. Em alguns casos, o dono era punido pelo assassinato; mas quando eram presos ou banidos por matar escravos, era geralmente porque, na verdade, o escravo pertencera a outra pessoa. Em 1818, o fazendeiro Miguel de Sousa Ramos não obteve perdão por sua participação no assassinato de um escravo que pertencia ao visconde de Apeca e foi banido para a Índia por cinco anos.[15] Tendo em vista que era muito difícil conseguir a condenação dos senhores, os registros da polícia estão cheios de investigações incompletas. Em geral, percebe-se que quando o cadáver de um negro era encontrado com sinais de "castigos rigorosos" em seu corpo, a polícia realizava as investigações necessárias, mas não conseguia levar muitos casos até o tribunal. Quando Manuel Benguela foi encontrado "com ferimentos por todo o corpo", perguntaram-lhe (por meio

de um intérprete) quem fizera aquilo e ele disse que fora seu senhor Bento. Seguiu-se uma investigação, cujo resultado é desconhecido.

Porém, nem todos os episódios eram infrutíferos, pois os escravos tinham a possibilidade de acusar seus donos. Em 1833, Francisca Carlota de Souza Santos foi presa por matar sua escrava com "golpes" porque cinco dos escravos dela denunciaram-na às autoridades.[16] O resultado final do caso é desconhecido, mas há um caso bem documentado do assassinato de uma escrava em que seu dono escapou da punição. O chefe da polícia, Eusébio de Queirós, estava convencido da culpa do senhor, um padre, Antônio José de Castro. As autoridades encontraram a parda Emerenciana, uma mulher velha, "inteiramente debilitada" e incapaz de ficar de pé ou sentar-se. Seus extensos ferimentos estavam gangrenados e supurados e ela não conseguia falar. O relatório médico sobre a situação dela confirmava ferimentos e cicatrizes em todo o corpo, tais como chibatadas que tinham aberto a carne até os ossos e lesões nas regiões anal e vaginal e outras partes do corpo, feitas com instrumentos perfurantes. Embora o relatório médico documentasse nitidamente a extensão e crueldade da tortura, o padre foi libertado por um juiz de paz local devido a "tecnicismos legais" e falta de provas de que fora ele que realmente causara os ferimentos. Depois de receber o relatório médico, Eusébio de Queirós e outras autoridades não concordaram com o veredicto e exigiram um novo julgamento, mas o padre continuou em liberdade.[17] Esse caso, como muitos outros, ilustra que a polícia envolvia-se efetivamente nas investigações do assassinato de escravos e tentava obter a condenação dos culpados, apesar da dificuldade em levar os senhores de alta posição social à justiça.

Um motivo para as investigações da polícia nesses casos era que a lei protegia os escravos contra castigos excessivos.[18] O artigo 179 da Constituição de 1824 proibia a tortura e o açoite de escravos por cidadãos particulares. Onze anos depois, o código criminal dava aos senhores o direito de punir seus escravos com moderação — como o pai a seus filhos, ou o professor, seus alunos —, mas não podiam queimar, ferir, afogar ou matar. Que muitos senhores não obedeciam à lei fica óbvio a partir dos registros policiais, mas outros se ajustavam e pagavam à cidade para castigar seus escravos. De início, um senhor de escravos descontente podia pedir até trezentas chibatadas, mas finalmente a polícia estipulou que somente ela podia ordenar mais de cinqüenta.[19]

Os governos municipal, provincial e nacional também ofereciam outras

formas de punição para escravos, em especial se um ato criminoso fizesse parte da razão para o castigo. Basicamente, as autoridades realizavam cinco serviços para os senhores de escravos do Rio: pena de morte, em geral por enforcamento; degredo para Angola, Moçambique ou outras províncias brasileiras; prisão com trabalhos forçados nas galés; prisão simples; e chibatadas no Calabouço ou nas praças públicas da cidade.

Antes de 1835, a pena capital para escravos era incomum, mas depois desse ano, a morte era obrigatória para todos os que matassem ou ferissem seus senhores, feitores ou membros da família imediata dos donos.[20] No período anterior, até mesmo quem assassinara seu senhor escapava da pena capital, sendo sentenciado à prisão perpétua nas galés. Se cometessem outros crimes capitais, eram deportados para outras províncias brasileiras, como o Maranhão, ou para a África, pois os senhores consideravam o degredo um dos piores castigos que podiam impor.

PRISÃO

Uma vez que a pena capital era utilizada com pouca freqüência, uma das coisas mais comuns de se ver no Rio, especialmente antes de 1835, eram grupos de acorrentados compostos por escravos em punição e condenados sentenciados às galés.[21] No primeiro caso, o senhor que queria castigar um escravo encrenqueiro mandava-o para um dos grupos que trabalhavam cortando e carregando blocos de granito em uma das pedreiras da cidade. Se o escravo era um fugitivo contumaz, seu dono podia também pedir um período de confinamento no Calabouço e de trabalhos forçados no libambo d'água, em que se carregavam barris de água para as instituições públicas e de caridade da cidade. Em 1829, cada um dos três libambos, compostos de dez negros, entregava ao hospital militar trezentos barris de água por dia. Alguns fugitivos capturados eram utilizados em outros serviços públicos e também alojados no Calabouço,[22] mas ao menos não estavam detidos na presiganga, que recebia os sentenciados a trabalhos forçados nas galés. Em 1830, uma investigação nas prisões da cidade revelou que a presiganga, então um navio ancorado no porto, tinha 458 condenados, os maiores criminosos do Rio, sentenciados a trabalhos forçados, bem como 28 submetidos a castigo, evidentemente escravos.[23] De acordo com a co-

missão de investigação, a presiganga não era tão ruim quanto outras prisões, pois podia acomodar com conforto trezentos prisioneiros, e tinha pequenas vigias que permitiam a entrada de ar. Embora os investigadores informassem que os presos tinham comida e roupa suficientes, eles estavam sujeitos a febres intermitentes (malária), disenteria e escorbuto, bem como a castigos arbitrários. Em muitas obras públicas, os escravos acorrentados por castigo trabalhavam ao lado de condenados às galés e eram forçados a suportar o tratamento dado somente aos criminosos mais graves do Brasil.

As turmas de fugitivos e condenados acorrentados caminhavam geralmente pela cidade em grupos de quatro ou mais homens, presos por correntes de três a três metros e meio de comprimento que iam de uma argola de ferro a outra. Cada homem carregava sobre a cabeça barris, sacos, caixas ou pedras. Dependendo do tamanho da turma, eram acompanhados por um ou mais soldados armados com espada e chicote. Em geral, as autoridades utilizavam-nos em tarefas desagradáveis, perigosas ou difíceis, tais como exploração de pedreiras, construção de estradas, transporte de objetos pesados como sacas de café na alfândega ou barris de comida e água para hospitais e instituições da cidade, limpeza das ruas e remoção de lixo e excrementos dos prédios do governo. Umas poucas mulheres eram sentenciadas às galés, e trabalhavam geralmente de cozinheiras. Apesar do trabalho físico duro, os confinados às correntes podiam ao menos andar pela cidade ao ar livre, comprar o que necessitavam nas lojas e mendigar comida ou dinheiro para complementar suas rações.[24]

Muito mais comum que as galés era o simples confinamento ou encarceramento em uma das prisões imundas do Rio.[25] Em 1830, havia três tipos de prisões: as militares, inclusive as dos fortes, como o de Santa Cruz, e as prisões navais da presiganga e da ilha das Cobras; as prisões eclesiásticas, em mosteiros e conventos; e as prisões civis, como o Calabouço do Castelo, a prisão civil da ilha das Cobras e a prisão municipal. Entre as mais de trinta prisões da cidade, as que mais detinham escravos eram as do Aljube, de Santa Bárbara, da ilha das Cobras e, em especial, o Calabouço do Castelo, que foi sucedido pela Casa de Correção. Não há provas de que escravos fossem encarcerados nas prisões eclesiásticas, mas eles eram mandados tanto para as civis quanto as militares, pois essas prisões tinham geralmente um grupo misto de sentenciados e escravos de castigo. Embora a sujeira e as condições insalubres das prisões afetassem todos os encarcerados, os escravos que não tinham dinheiro para suborno recebiam o que havia de pior em termos de celas, comida e tratamento.[26]

Uma das mais famosas prisões que misturava condenados com escravos [illegible] castigo era o Aljube, outrora uma prisão eclesiástica.[27] Na década de 1820 [illegible] maior do Rio. Localizada em um dos lados do morro da Conceição, boa parte dela era subterrânea. De acordo com a investigação de 1830, era tão "horrível", úmida, insalubre e inabitável que nem mesmo animais deveriam ser alojados ali. Numa pequena praça externa, uma "multidão" de mulheres e crianças tentava conversar com os prisioneiros através de dois portões. Eles queixavam-se de calor, fome e saúde ruim. Embora a capacidade normal da prisão fosse de 192 prisioneiros (em 1835), ela alojava então 390, sendo que em 1833 esse número chegara a 340. Embaixo do recinto superior lotado ficava a masmorra chamada de Guiné, e quem não pudesse pagar um taxa de trinta réis era confinado lá. No verão, esses prisioneiros morriam freqüentemente sufocados. Havia também uma pequena área do Aljube separada para mulheres, que era uma "desgraça" nas palavras da comissão.

Outras prisões eram a cadeia de Botafogo, então um local pequeno, que confinava prisioneiros sentenciados pelo juiz de paz da Lagoa, e a prisão na ilha de Santa Bárbara.[28] Embora esta última fosse um lugar mais saudável, ficava muito mais longe da cidade, e Eusébio de Queirós relatou que os prisioneiros mandados para lá consideravam isso um "castigo rigoroso". Em 1833, ela alojava 6[illegible] prisioneiros, enquanto havia 340 no Aljube e 243 na ilha das Cobras. Na década de 1840, a fortaleza de Santa Cruz recebia também prisioneiros livres e escravos. Em 1844, tinha seis africanos: quatro sentenciados a galés perpétuas por assassinato, um a treze anos e quatro meses de galés por assalto e um a cinco anos e quatro meses de galés por roubo de escravo. Em 1848, o Aljube e a fortaleza de Santa Cruz tinham apenas 27 escravos, em um total de 192 prisioneiros.

Além de escravos criminosos condenados, as prisões, como as das ilhas das Cobras e Santa Bárbara, detinham escravos enviados para "correção" por seus donos, devido a uma falta cometida contra eles, como fugir ou contrair uma doença incurável.[29] Se seus donos nunca assinassem a libertação, eles eram efetivamente abandonados para o resto de suas vidas. Em 1835, por exemplo, José Benguela e José Rebolo, que tinham úlceras crônicas, e Joaquim Angola, que estava paralisado, foram encarcerados no Aljube por seus donos para serem atendidos em sua enfermaria à custa do governo. Esses escravos caíam numa armadilha, porque não podiam sair da prisão sem o consentimento de seus donos e o governo não podia perdoá-los porque não haviam sido condenados por um cri-

me. Portanto, permaneciam na cadeia. Finalmente, o número de escravos abandonados nas prisões do Rio ficou tão grande que o governo acabou restringindo o período de encarceramento para o máximo de um mês, se não houvesse julgamento.[30] Porém, essa lei não libertou um outro grupo de escravos que definhava nas prisões: os fugitivos não reclamados. Em alguns casos, os donos recusavam-se a libertá-los para puni-los pela fuga, mas, em outros, os fugitivos recusavam-se a dar o nome de seus senhores, mesmo sob tortura, e preferiam ficar na prisão a voltar para seus donos legais.[31]

Outra reforma que o governo fez foi separar os escravos em correção dos condenados. A não ser que cometessem crimes sérios e fossem sentenciados por tribunais, os escravos eram mandados então para o Calabouço do Castelo, depois substituído pela Casa de Correção.[32] No início do período, o Calabouço abrigava escravos criminosos e até brancos, como vagabundos e desertores, mas acabou ficando com a função única de castigar os escravos que fugiam ou cometiam pequenas ofensas contra seus donos, embora a polícia continuasse a mandar escravos para punições menores. Em 1835, a Casa de Correção abriu com o objetivo específico de substituir o Aljube, mas o governo utilizava-a também para confinar os africanos livres quando não estavam a seu serviço.

Em 1825, um relatório da polícia revela que os escravos então alojados no Calabouço eram principalmente fugitivos capturados por caçadores de escravos que esperavam a vinda de seus donos para reclamá-los; escravos mandados para serem açoitados, geralmente por fuga; e escravos que deveriam apenas ser "corrigidos" com uma temporada na prisão. Em 1830-1832, esses indivíduos viam-se numa "caverna horrível", escura e úmida no morro do Castelo. Embora a prisão fosse mantida "relativamente" limpa, a falta de janelas fazia com que muitos morressem sufocados no calor do verão. Em 1832, os investigadores recomendaram que a prisão fosse fechada porque havia prisioneiros demais, a maioria deles escravos, que não podiam se manter limpos. Além disso, os prisioneiros sofriam de escorbuto, úlceras e gangrena, e quando os libambos de fugitivos saíam da prisão todos os dias, espalhavam doenças pela cidade. Até mesmo Weech, que acreditava firmemente na necessidade do castigo para escravos, considerava o Calabouço um buraco para animais selvagens, em vez de um lugar para seres humanos.[33]

O Calabouço da Casa de Correção, que acabou sucedendo ao do Castelo, foi construído em Matacavalos, depois removido para mais longe do centro do

Rio.[34] Aberto em 1835, tinha a vantagem de ser um prédio mais espaçoso, construído acima do nível do solo, para abrigar trezentos prisioneiros. Em 1837, os últimos escravos do Calabouço do Castelo foram transferidos para a Casa de Correção, que então abrigava também os africanos livres, que protestaram por receber tratamento igual aos dos negros da prisão do Castelo. Em 1841, foram confinados juntos no mesmo "curral", sem comida decente nem sua ração de tabaco, e foram açoitados como os escravos pelos menores crimes. Em sua petição, pediam para serem removidos para o Arsenal Naval, onde outros africanos livres viviam em condições melhores. Pediam também que o administrador da prisão fosse demitido, porque roubava a comida deles e vendia-a para lucro próprio.[35] Apesar desses abusos, a Casa de Correção parece ter sido uma prisão mais saudável do que o velho Calabouço do Castelo.

Um dos motivos para manter os africanos livres junto com os escravos era que ambos os grupos eram forçados a fazer obras públicas. Uma das punições que os donos obtinham para seus fugitivos era o encarceramento no Calabouço com trabalho forçado. Assim, esses escravos, muitas vezes depois de açoitados, eram utilizados em obras públicas, como carregar água, limpar os quartéis e fortes, servir no hospital militar e trabalhar para a polícia. Os africanos livres realizavam também as mesmas tarefas, inclusive a limpeza das ruas (capítulo 7).[36]

Por outro lado, os senhores que não queriam perder os serviços de seus escravos por muito tempo mandavam açoitá-los. No início do século XIX, o açoite era feito em público, nos pelourinhos; mas em 1829, foi finalmente restrito à privacidade do Calabouço. Uma vez que, de início, era feito abertamente para intimidar os outros escravos, há muitas descrições de açoitamento.[37] Por volta de nove ou dez horas da manhã, uma escolta da polícia conduzia os escravos que seriam "corrigidos" de dois em dois às praças públicas onde havia pelourinhos. Enquanto um deles era despido da cintura para baixo e amarrado por mãos e pés aos aros de ferro do poste, os outros observavam-no receber o número prescrito de chibatadas nas nádegas com um açoite de quatro ou cinco pontas. Todos recebiam o mesmo tratamento e depois o grupo retornava ao Calabouço para uma lavagem dolorosa dos ferimentos com vinagre e pimenta. Luccock relatou que os açoites públicos eram tão severos que os senhores mais humanos não mandavam seus escravos para essa punição. Até mesmo Weech considerava-os um castigo "cruel", pois o homem que brandia o chicote, geralmente um criminoso negro, assobiava alto antes de cada golpe, de tal forma que a vítima sentia a dor em dobro.

Depois que os açoites foram restritos ao Calabouço, somente escravos criminosos condenados e lutadores de capoeira (capítulo 10) continuaram a ser punidos em praças públicas.[38] Entre 1808 e 1824, o local das chibatadas para criminosos era o pelourinho da praça Tiradentes, mas em 1824 foi transferido para o campo de Santana. A partir de então, os escravos sentenciados pelos tribunais a um número determinado de chibatadas eram mandados para aquele local. Ali eram açoitados os lutadores de capoeira e os quilombolas, a fim de que servissem de advertência para os outros escravos. Uma vez que as sentenças eram de quatrocentas a oitocentas chibatadas, mais um período de tempo nas galés, os escravos assim punidos recebiam de cinqüenta a cem chicotadas de cada vez e eram açoitados publicamente por vários dias, até a sentença ser cumprida. O chefe de um quilombo, por exemplo, recebeu um total de trezentas chibatadas; cem no primeiro dia e depois trinta a cada vez que era exibido e humilhado em diferentes praças da cidade. De acordo com Debret, esses escravos geralmente morriam na prisão por causa de hemorragias e tétano.

Para "ofensas mais triviais", o senhor que queria castigar seu escravo solicitava uma ordem da polícia para um açoitamento particular no Calabouço.[39] Na década de 1820, o preço era de 160 réis por cem chibatadas. Dois ou mais soldados iam à casa para pegar a vítima e a levavam sob pancadas até o Calabouço. Segundo Henderson, este era o tratamento que um senhor comprava por 320 réis:

> [...] Depois que seu nome foi chamado várias vezes, ele [um fugitivo] apareceu na porta de uma masmorra [a grande caverna do Calabouço], onde os negros pareciam estar promiscuamente encarcerados juntos. Uma corda foi colocada em torno de seu pescoço e ele foi levado até um grande poste, no pátio contíguo, em torno do qual seus braços e pés foram presos, enquanto a corda segurava seu corpo de maneira semelhante, e outra, amarrada firmemente em volta de suas ancas, tornava o movimento de qualquer membro impossível. O negro degradado começou a trabalhar de forma muito mecânica e a cada golpe, que parecia cortar fora parte da carne, ele dava um assobio singular. As faixas repetiam-se sempre no mesmo lugar e o negro suportou as cem chibatadas que recebeu dessa vez com a mais determinada resolução. Ao receber o primeiro e o segundo golpe, gritou "Jesu", mas depois deitou sua cabeça contra o poste, sem soltar uma sílaba, ou pedir piedade; mas o que sofreu era fortemente visível na agitação trêmula de toda a compleição.

No terceiro dia, ele recebeu outras cem chibatadas e a marca do fugitivo: uma argola de ferro com um tridente que ficava acima de sua cabeça e uma corrente de ferro na perna.[40] Antes de ser entregue ao dono, o escravo ficava geralmente no Calabouço por alguns dias para se recuperar dos rigores do açoite.

Em 1826, os registros da polícia, que são os próprios recibos pelas chibatadas pedidas pelos donos, revelam que 1786 escravos foram punidos dessa maneira no Calabouço (tabela 5.1). A vasta maioria (85%) era do sexo masculino. Os escravos receberam entre cinqüenta e cem chibatadas, embora duzentas fosse a quantidade mais comum. Os que sofreram esse número de chicotadas eram provavelmente fugitivos, pois era essa a penalidade usual para fuga. Quase a metade das mulheres levou duzentas chibatadas, o que sugere que elas também eram fugitivas. Porém, as trezentas chicotadas limitaram-se quase inteiramente aos homens, ainda que duas mulheres tenham recebido essa quantidade.[41] Na verdade, quase um quarto dos homens recebeu trezentas chibatadas. Devido ao número excessivo de chibatadas que os senhores mandavam dar em seus escravos por motivos "triviais", o governo acabou restringindo-as no Calabouço a cinqüenta, divididas em dois dias. Porém, esse regulamento de 1831 foi aparentemente desobedecido, pois Eusébio de Queirós teve de reafirmar em 1836 que somente a polícia podia ordenar mais de cinqüenta chibatadas, e somente nos casos mais sérios. Para receber mais do que isso depois de 1831, um escravo tinha de ser levado ao tribunal e condenado pelas autoridades civis. A partir de então, mais de cinqüenta chibatadas era considerado um castigo cruel, excessivo e contrário à lei.[42]

TABELA 5.1

ESCRAVOS AÇOITADOS NO CALABOUÇO EM 1826

Número de Açoites	Homens		Mulheres		Sexo Desconhecido	Total	
	nº	%	nº	%		nº	%
50	19	1,3	9	3,4	—	28	1,6
100	441	29,0	113	43,1	2	556	31,1
150	20	1,3	5	1,9	—	25	1,4
200	647	42,6	130	49,6	1	778	43,6
250	18	1,2	1	0,4	1	20	1,1
300	363	23,9	2	0,8	—	365	20,4
Desconhecido	12	0,8	2	0,8	—	14	0,8
Total	1520		262		4	1786	
% por Sexo	85,1		14,7		0,2	100,0	

Fonte: Arquivo Nacional, Cod. 385, Polícia, Receita dos Bilhetes de Correção de Escravos, 1826.

Podemos apenas supor a mortalidade dos que recebiam duzentas a trezentas chibatadas antes da década de 1830, mas para a de 1860 há dados oficiais sobre o número de escravos que morreram no Calabouço e eles revelam que menos de 2% deles morriam todo ano na prisão (tabela 5.2) Evidentemente, não há registro daqueles que morriam depois de serem devolvidos aos seus donos.

DOENÇAS DA PRISÃO

Embora a baixa porcentagem de mortes no Calabouço possa levar à conclusão de que poucos escravos morriam depois das punições, os números em si não medem todo o impacto do castigo sobre a saúde dos açoitados. Em primeiro lugar, as chibatadas abriam feridas que permitiam a penetração de parasitas tropicais, vermes, esporos e bacilos. Com freqüência, contraíam tétano depois de um castigo em que a pele era perfurada. Os médicos da época chegaram a observar a relação entre punições, mortes subseqüentes e tétano (ver adiante e capítulo 6). Outros problemas resultantes de infecções em feridas abertas eram gangrena, úlceras tropicais, bouba e ancilostomose.[43] Em um clima tropical, fe-

TABELA 5.2

MORTES DE ESCRAVOS NO CALABOUÇO, 1859-1870

	Homens		Mulheres		Total		
	Entradas*	Mortes	Entradas	Mortes	Entradas	Mortes	%
1859	1002	19	156	2	1158	21	1,8
1861	776	12	124	2	900	14	1,6
1862	752	7	174	—	926	7	0,8
1863	715	10	264	1	979	11	1,1
1870	484	8	156	2	640	10	1,6

Fontes: "Mapa dos escravos recolhidos ao Calabouço, à disposição de seus donos, no ano de 1859...", reimpresso em José Alípio Goulart, *Da palmatória ao patíbulo* (Rio de Janeiro, 1971), p. 181; Arquivo Nacional, *Relatorio do Ministério dos Negocios da Justiça* (Rio de Janeiro, 1861, 1862, 1863); e "Relatorio do chefe de polícia da Côrte datado de 31-3-1871", citado em Goulart, *Palmatória*, pp. 108, 112.

* O número listado como tendo entrado no Calabouço.

ridas abertas são sempre potencialmente perigosas e eram muitas vezes letais para escravos mal cuidados.

Uma conseqüência ainda mais séria da prática de mandar escravos para prisões públicas com a finalidade de castigá-los era a disseminação de moléstias contagiosas. O encarceramento de escravos e prisioneiros em locais superlotados, com o mínimo de instalações sanitárias, poucos cuidados médicos, alimentação e vestuário precários e água de má qualidade causava doenças como tifo, disenteria e varíola, que atacavam inicialmente os prisioneiros e depois toda a cidade, disseminadas pelos escravos que retornavam aos seus senhores e pelos grupos acorrentados que saíam todos os dias.[44] Os mesmos prisioneiros que sofriam de disenteria e tifo eram os que carregavam água e comida para instituições e hospitais públicos. Outros contraíam moléstias como malária ou filaríase ao trabalhar na limpeza de pântanos, e o dr. Sigaud atribuiu pelo menos uma epidemia de varíola no Rio aos africanos alojados na Casa de Correção. O que era letal para um escravo, portanto, não eram apenas as duzentas chibatadas, mas também as doenças da prisão, que eles, por sua vez, transmitiam para seus companheiros de escravidão ao retornar para as casas dos senhores. O contato constante dos escravos de castigo com os condenados contribuía para a disseminação de moléstias fatais na cidade.

CONDIÇÕES DE VIDA

Os castigos cruéis e excessivos eram usualmente os motivos que os abolicionistas davam para a alta mortalidade dos escravos, mas eu diria que o simples descaso desempenhava um papel mais significativo do que a crueldade direta. Moradia, roupas, alimentação e cuidados médicos inadequados contribuíam muito mais para mortes prematuras do que o assassinato. O problema da sobrevivência diante de doenças epidêmicas ou endêmicas era aumentado pela falta de proteção. Sem roupas, alojamentos ou moradia apropriados para o frio úmido da estação chuvosa, os escravos contraíam problemas respiratórios. Sem cuidados médicos apropriados e descanso quando tinham gripe ou bronquite, desenvolviam pneumonia e acabavam morrendo. Em outras palavras, era mais provável que fossem mortos por uma doença contagiosa do que por seus donos, devido às más condições de vida e trabalho.

Morassem com seus senhores ou separados deles, moradia adequada para preservar a saúde na estação chuvosa era um luxo que poucos escravos tinham.[45] Segundo um relatório de 1832, a moradia dos escravos era a pior da cidade. Até mesmo escravos que moravam na residência de gente rica não escapavam necessariamente do frio do inverno ou gozavam de melhores condições de vida. Como observou um médico, os cativos de casas ricas dormiam com freqüência em locais úmidos, escuros e sem ventilação, ou nos corredores ao lado do quarto dos donos. Em muitos casos, as mansões de subúrbio tinham uma varanda com uma escada que levava aos aposentos dos senhores. Sob a varanda, os escravos ocupavam um quarto escuro e úmido, com barras de ferro nas janelas. Aparentemente, dormiam em esteiras estendidas sobre o chão úmido onde quer que houvesse espaço entre mercadorias armazenadas e animais como cabras, cães, gatos, porcos, patos e galinhas. Na cidade, o mesmo arranjo prevalecia entre os moradores de renda média: o porão de uma casa de dois andares era ocupado por escravos, animais e coisas armazenadas. Em outras casas urbanas, os escravos viviam em "cubículos escuros" separados por divisões finas na área da cozinha. Se a casa tivesse muitos escravos, tinham de dormir nos corredores ou onde quer que achassem lugar.[46]

Nos sítios dos subúrbios ou em casas com grandes quintais, os escravos podiam construir alojamentos independentes, com mais privacidade. Uma ilustração de Rugendas mostra uma mulher da casa-grande debruçada na varanda, olhando para seus escravos que descansam e trabalham juntos diante de sua cabana de teto de palha. Enquanto muitas das choças de escravos eram feitas de pau-a-pique, esta parece ter um pouco de reboco sobre tijolos. Não se vê janela, embora elas não fossem incomuns em palhoças da região rural. A casa é muito pequena; três mulheres, cinco homens e quatro crianças realizam suas atividades do lado de fora. Um homem está fazendo uma esteira, semelhante à que outro homem utiliza para dormir no chão. Um terceiro homem está sentado no tronco de uma árvore, enquanto uma das mulheres prepara comida sentada no chão. Essa gravura ilustra também que os escravos criavam galinhas e plantavam abacaxi, banana e mandioca no pequeno espaço em volta de sua moradia.[47]

Esses escravos retratados por Rugendas tinham sorte, em comparação com muitos escravos urbanos.[48] Debret explicou que a escrava de uma família pobre dormia na esteira, sobre uma plataforma baixa que servia de mobília diurna para sua dona, que dormia na rede à noite. Aparentemente, os escravos dos pobres

não usavam redes, que era a cama dos seus donos, mas dormiam em esteiras sob as redes. Outros escravos tinham menos conforto ainda. Em casas com muita gente, não havia muitas vezes espaço no chão para eles. Os pescadores, por exemplo, queixavam-se de que suas casas eram tão pequenas que não tinham lugar para a família e os escravos dormirem, bem como para guardar seu equipamento de pesca. Sua solução era a de muitos pequenos senhores de escravos: mandar que eles achassem lugar para morar. Em muitos casos, isso significava que acabavam dormindo nas ruas, praças, parques e praias. Por outro lado, muitos negros de ganho, cujos donos confiavam neles, tinham permissão para alugar suas próprias casas e viver separados dos donos, desde que continuassem a pagar a porcentagem exigida de sua féria diária. Outros também podiam viver à parte, desde que cumprissem as tarefas diárias na casa de seu senhor.

Uma das alternativas mais comuns para escravos que deixavam a casa do dono era alugar um quarto, choça ou casa. Em 1842, a prática de alugar para escravos já era tão comum que se baixou um regulamento proibindo escravos de alugar, mesmo com permissão de seus senhores. Em parte, a polícia temia que escravos morando sozinhos pudessem esconder fugitivos e criminosos em seus cômodos alugados, como de fato o faziam para proteger parentes e amigos. Evidentemente, nem senhores nem escravos obedeceram ao regulamento, pois a polícia ainda se queixava em 1860 do aluguel para escravos, "muitos dos quais [eram] fugitivos e malfeitores".[49]

Outra opção para alguns escravos era construir seus barracos em terrenos que compravam ou em terras vazias que invadiam. Enquanto poucos conseguiam comprar terrenos com o consentimento de seus senhores, outros erguiam choças em morros próximos ou em áreas da cidade invadidas pelos pobres, como o morro do Castelo, a Cidade Nova e, em especial, o bairro das Casas Verdes. Eram regiões freqüentemente perigosas e insalubres, mas os escravos estavam tão ansiosos para viver sozinhos que procuravam as encostas de morros, pântanos e favelas da cidade. O que fazia um escravo feliz, de acordo com Freireyss, era ter permissão de seu dono para casar e construir uma cabana para sua família.[50]

Os escravos que conseguiam moradia melhor o faziam por iniciativa própria e com seu próprio trabalho, mas os que não conseguiam viver separados dos senhores estavam fadados às esteiras nos porões escuros e úmidos ou em cubículos minúsculos. Nas residências apinhadas do início do século XIX, não havia espaço nem para oferecer-lhes quartos moderadamente confortáveis. Para

aquecer-se, enrolavam-se às vezes em cobertores ou colchas leves. Walsh conheceu uma família de seis pessoas em Botafogo que tinha cinqüenta escravos. Todas as 56 pessoas viviam na mesma propriedade. A única maneira de um senhor abrigar tanta gente era fazer os escravos dormirem em esteiras pelo chão da entrada, da cozinha e de construções externas. Walsh relata que para se manterem aquecidos, os escravos se enrodilhavam ao pé das escadas "como cães".[51] Essas práticas contribuíam indiscutivelmente para a má saúde, quando tinham de dormir em áreas infestadas por ratos e insetos que transmitiam moléstias fatais, ou em lugares úmidos que aumentavam a suscetibilidade a doenças respiratórias.

ROUPAS

A falta de abrigo e camas talvez não fosse tão perigosa se não se combinasse com vestuário inadequado. Os anúncios de fugas revelam quão pouca roupa os escravos usavam, pois os donos descreviam todas as peças do vestuário em minúcias, a fim de identificar melhor os fugitivos.[52] Porém, os trajes dos cativos eram tão uniformes na sua simplicidade que surpreende que os donos acreditassem que essa informação ajudaria a identificá-los. Os africanos recém-importados que fugiam do Valongo usavam apenas a saia curta distribuída pelos mercadores; outros escravos usavam apenas calças de algodão e uma camisa, com um colete ou jaleco ocasional, enquanto as escravas usavam saia e blusa. Ao pintar esses escravos no trabalho, os artistas mostravam em detalhes as roupas não descritas da maioria deles. Homens e meninos usavam apenas um camisolão, ou calças curtas até os joelhos, ou um pano amarrado como saia curta. A não ser que pertencessem a uma família rica, ou fossem vendedoras de rua vestidas com esmero, as africanas usavam apenas uma saia até os joelhos enquanto trabalhavam. Os retratos de escravas feitos por Rugendas ilustram que elas nem sempre adotavam os padrões portugueses de pudor, deixando os seios descobertos.[53]

De acordo com o costume, bebês e crianças pequenas não usavam roupas, mas escravos adultos também eram muitas vezes forçados a trabalhar nus ou com andrajos que não cobriam adequadamente seus corpos.[54] No início do século XIX, os viajantes estrangeiros notavam com freqüência a quantidade de escravos nus que encontravam pelas ruas do Rio. Em 1829, uma carta de reclamação à polícia observava que era "contra a decência" que os carregadores negros

de sal fossem publicamente empregados na capital "em estado de nudez". Os esforços da polícia para restringir essas práticas levaram à prisão de escravos que escolhiam trabalhar sem roupa e senhores que se recusavam a vestir seus escravos. Em 1833, Manuel Benguela e Antônio Moçambique foram presos por pescarem nus, enquanto Joaquim Dias Torres foi para a prisão por mandar seu escravo nu para as ruas. Em 1838, Gardner, que também estivera no Rio em 1814, observava que os escravos estavam mais "decentemente vestidos" do que em sua visita anterior; e depois de 1850, parece que a maioria dos escravos andava mais bem vestida. Os trabalhadores do campo que aparecem nos quadros de Victor Frond usavam bem mais roupas que os escravos cariocas do início do século XIX.

Embora houvesse alguma melhora na quantidade e qualidade do vestuário dos escravos na década de 1850, permanecia o costume que proibia o uso de sapatos, "o emblema da liberdade".[55] Ainda em 1861, ferrovias e navios a vapor dividiam seus passageiros em duas classes: com e sem sapatos, pois a maioria dos escravos andava descalça. Os ricos, que vestiam com elegância seus criados domésticos, ignoravam o costume, mas a maioria dos senhores estimulava a prática, e seus escravos sofriam as conseqüências de andar descalços. Somente uma minoria adotava os tamancos. De acordo com Weech, os pés de "lindas mulheres negras" ficavam feridos e deformados por andarem descalças. Outros pisavam em objetos cortantes e contraíam tétano, uma das maiores causas da morte de escravos.[56]

Outro perigo para o escravo descalço era o bicho-de-pé. Se não fosse bem removido, o inseto colocava seus ovos sob a pele, causando infecções sérias que podiam deixá-los aleijados. Nas fazendas de Vassouras, os escravos permitiam que ele fizesse seu estrago, pois isso os incapacitava para o trabalho.[57] Tanto em Vassouras como no Rio, era comum os escravos terem pés mutilados e ulcerados unicamente por causa do bicho-de-pé, mas havia muitos outros parasitas e vermes que pegavam caminhando pela imundície da cidade. Entre os parasitas mais sérios estava o ancilóstomo, cujas larvas escondiam-se sob a pele.[58]

Assim, o velho costume de andar descalço podia ter conseqüências graves para os escravos, inclusive a morte. Ou, quando a falta de sapatos combinava-se com a impropriedade das roupas nos meses frios do ano, havia maior suscetibilidade a doenças respiratórias. Ao tentar explicar por que os escravos não suportavam muito bem a chuva, um viajante apelou até para a idéia — talvez comum

a outras pessoas da cidade — de que os negros tinham "pele fina". Ao contrário, isso se devia à falta de roupas, sapatos e moradias que os protegessem do sol forte ou do frio úmido, de vetores artrópodes como mosquitos e outros insetos e de todos os riscos à saúde de uma cidade portuária insalubre do século XIX.[59]

SAÚDE PÚBLICA

Antes de 1850, havia muitas razões para a insalubridade da cidade, e os escravos obviamente suportavam seu impacto. Uma investigação de 1832 tentou pôr a culpa das enfermidades no fato de que o ar do Rio estava infectado com "miasmas" e emanações vegetais e animais. Embora os investigadores não pudessem determinar a maioria das causas da má saúde naquela época, suas descrições apontam para alguns dos problemas de saúde pública que os escravos tinham de enfrentar no trabalho: "miasmas" (dos pântanos e águas estagnadas, que eram locais de proliferação de mosquitos transmissores da malária e da filaríase) e "emanações" de cemitérios, catacumbas, enterros em igrejas, animais mortos insepultos; áreas de despejo de lixo e dejetos; currais; cavalariças; matadouros; açougues; mercados de peixe; armazéns de charque, toucinho e queijo; depósitos de óleo de peixe; fábricas de sabão, velas e tabaco; hospitais e prisões.[60]

Entre os maiores perigos para a saúde dos escravos que não tinham algumas defesas naturais (capítulo 6) contra doenças estava o fato de morarem e trabalharem em áreas da cidade conhecidas por suas febres, especialmente a malária.[61] Em 1832, essas áreas eram a rua do Catumbi até o começo da rua de Matacavalos, a lagoa da Sentinela, as ruas das Flores e do Príncipe e o Valongo, onde havia "muitos lagos que inundavam a cidade com miasmas e com mosquitos importunos". Em 1850, uma tese médica acrescentou outros nomes à lista: toda a costa portuária, entre São Bento e Saúde, São Cristóvão, a rua do Aterrado e as da Cidade Nova — um resultado do "pântano pestífero" —, e toda a região em torno do morro de Santo Antônio. Portanto, os escravos que trabalhavam no novo matadouro de São Cristóvão, ou no Aterrado, um grande projeto construído em um pântano, caíam muitas vezes vítimas de febres. De fato, muitos deles devem ter contraído malária ou filaríase enquanto trabalhavam nos projetos de aterro do século XIX, que eliminaram muitos dos velhos pântanos do Rio colonial. Embora não conseguissem identificar a verdadeira causa da malária, os mé-

dicos faziam a ligação entre os vales pantanosos da cidade e a presença das febres ali e nos escravos que trabalhavam nos aterros. Com a eliminação de muitos pântanos, a saúde da população presumivelmente melhorou na década de 1840 (capítulo 6).

Relacionado com as águas estagnadas e a proliferação de mosquitos, havia o problema de canalizar o excesso de chuvas na estação úmida. A água estagnava com freqüência nas ruas, cuja maioria não tinha drenagem e certamente nenhum sistema de esgoto. Os escravos ganhavam um dinheirinho extra carregando as pessoas nos braços para atravessar as ruas.[62] Mas não era apenas a água que acumulava. O Rio do século XIX não tinha nenhum sistema de esgotos e as casas não tinham latrinas ou banheiros. Excrementos animais e humanos, lixo, carcaças de animais grandes como cavalos, escravos agonizantes e mortos e a sujeira de uma cidade grande atravancavam as ruas. Como sempre, a cidade dependia de seus escravos para limpar e remover a imundície, embora os galés e africanos livres também trabalhassem na limpeza pública.[63] No início do século, as praças públicas tinham servido de locais de despejo e os escravos levavam o lixo e os excrementos do dia para depositar nelas. A polícia acabou com essa prática anti-higiênica, mas os escravos, conhecidos como "tigres", ainda tinham de carregar os barris fedorentos de lixo e excremento sobre suas cabeças. Todas as noites, depois das dez horas, longas filas de escravos caminhavam pelas ruas da cidade para despejar os dejetos do dia nas praias poluídas, inclusive na do Valongo.[64]

Alguns senhores que despejavam lixo nas ruas e praças também não tinham escrúpulos em jogar fora seus escravos agonizantes, em "um estado de perfeita nudez". Quando visitou a cidade em 1814, Schillibeer ficou horrorizado ao ver "tantos escravos mortos nas ruas". Quando pediu uma explicação, disseram-lhe

> que quando doentes e considerados sem recuperação, eles eram rejeitados por seus senhores, para evitar as despesas de um funeral, e jogados porta afora, quando suas vidas miseráveis eram logo levadas a um miserável fim. Quando qualquer desses cadáveres é encontrado (o que ocorre constantemente), um soldado é posto sobre ele com uma caixa, e o corpo não é removido do local até que uma quantia suficiente seja deixada pelos passantes para custear as despesas decorrentes do enterro.[65]

Quando morriam os filhos dos escravos, uma prática comum era abandoná-los à noite diante da porta de uma igreja para que fossem enterrados, enquanto outros eram deixados na roda dos expostos. Outros senhores pelo menos sepultavam seus escravos em seus quintais ou numa floresta próxima, ou enterravam-nos em um dos grandes cemitérios da cidade.[66] Embora fossem sepultados em terreno "consagrado", o modo como eram enterrados causava muitas queixas. As condições mais estarrecedoras existiam no cemitério de novos escravos do Valongo e na vala comum da Santa Casa da Misericórdia.

O procedimento de enterro de milhares de escravos na Santa Casa levava a sérios riscos de saúde. Logo após a morte, ou morte aparente — em 1830, a Santa Casa teve de pedir aos senhores que não mandassem escravos vivos para o cemitério —, o corpo nu era costurado dentro de um pano grosseiro ou enrolado numa esteira, jogado numa rede presa a uma vara e carregado por dois escravos através das ruas até o cemitério. Ao chegar, jogavam o cadáver numa longa vala de dois metros de largura e cerca de um metro e meio de profundidade. Segundo Luccock, os corpos eram empilhados de tal forma que a cabeça de um ficava sobre os pés de outro. A vala ficava aberta até encher, e o cheiro de cadáveres meio enterrados e em decomposição estava sempre presente. Devido ao volume de sepultamentos (tabela 5.3) e ameaças crescentes à saúde pública, o cemitério foi finalmente removido em 1839 das proximidades do hospital da Santa Casa para o Caju, e rebatizado com o nome de São Francisco Xavier em 1851.

Os cemitérios que faziam sepultamentos em massa eram mais perigosos para a saúde pública, mas as catacumbas e campos-santos das igrejas também o eram e foram fechados por motivos sanitários. Em 1850, todos os sepultamentos ficaram restritos a cemitérios fora da cidade devido à grande epidemia de febre amarela. Essa mudança afetou também os escravos, que não podiam mais ser enterrados em suas igrejas ou perto delas, como as do Rosário, Lampadosa ou São Domingos, mas ao menos melhorou a "atmosfera" nas igrejas.

Outra causa da poluição do ar carioca eram as áreas infestadas de ratos, onde eram processados produtos animais. Embora a investigação de 1832 estivesse preocupada principalmente com os cheiros que provocavam, seu relatório esclarece por que havia tantas doenças gastrintestinais na cidade, em especial entre os escravos. De acordo com os investigadores, uma das áreas mais detestáveis do Rio era a rua da Misericórdia, onde o armazém para óleo de baleia

TABELA 5.3

ENTERROS DE ESCRAVOS NO CEMITÉRIO DA SANTA CASA DA MISERICÓRDIA, 1824-1851

Ano	Masculino	Feminino	Total
1824	—	—	2060
1825	—	—	2086
1826	—	—	2019
1827	—	—	2114
1828	—	—	2028
1834[a]	1317	744	2061
1835	976	941	1917
1836	1074	1111	2185
1837	1814	450	2264
1838	1002	982	1984
1839	1213	843	2056
1840	1659	612	2307
1841[b]	1193	653	1846
1842	1130	526	1656
1843	1119	527	1646
1844	1012	477	1489[c]
1845	906	427	1333
1846	1095	474	1569
1847	1483	567	2050
1848	1819	670	2489
1849	1526	658	2184
1850	1828	988	2816[d]
1851	1673	947	2620

Fontes: 1824-1840: Ubaldo Soares, *A escravatura na Misericórdia* (Rio de Janeiro, 1958), pp. 140-141; 1841-1849: "Óbitos na Santa Casa segundo o sexo e condição (1840-1849)", Lahmeyer Lobo, *História*, 1:400-401; 1850: Ministério do Império, *Relatorio do Ministerio do Imperio* (Rio de Janeiro, 1851); e 1851: Oliveira Araujo, *Considerações*, p. 18.

[a] Entre 1829 e 1833, os livros são ilegíveis.

[b] Para o período 1841-1844, Ubaldo Soares oferece também dados sobre enterros na Santa Casa, mas parece haver um erro em sua divisão entre homens e mulheres para aqueles anos. Seus totais são os seguintes: 1841: 1986; 1842: 1876; 1843: 2005; e 1844: 2106.

[c] Para 1844, M. B. Levy calculou a média entre o ano imediatamente anterior e o posterior.

[d] Epidemia de febre amarela.

misturava suas "emanações" com as do hospital e do cemitério da Santa Casa. Ali perto ficava também a praia de Santa Luzia, onde se localizava o matadouro até sua remoção para São Cristóvão. No matadouro, havia currais para gado, áreas de matança e a praia para o depósito de restos. O gado malsão e a carne ruim eram jogados na praia, mas os escravos que lá trabalhavam retalhavam os animais doentes e vendiam ilegalmente a carne ruim para outros escravos e a gente pobre. Na mesma praia em que jogavam os despojos, as escravas lavavam os intestinos dos animais e preparavam dobradinha. Se o processo de matança não fosse suficiente para contaminar a carne, então a contaminação ficava completa quando os escravos carregavam os animais mortos para os açougues, colocando-os sobre ombros e cabeças ou em carretas abertas. Quando os açougueiros recebiam a carne, seus escravos manipulavam-na muitas vezes de forma imprópria. Uma ilustração de Debret de uma loja que vendia carne de porco mostra dois escravos de matadouro entregando carcaças de animais que carregavam sobre a cabeça e os ombros, enquanto o escravo do açougueiro segura um pedaço de carne na boca a fim de cortá-lo para um cliente. Não surpreende que Luccock falasse do problema da carne de porco estragada na cidade! Quando a carne fresca chegava à mesa, representava um risco para a saúde.[67]

Embora o peixe fresco fosse mais seguro, o monopólio da pesca mantinha os preços muito altos para os escravos e os pobres que, com freqüência, tinham de se contentar com peixes e crustáceos em decomposição. Ao examinar outros alimentos, como toucinho, carne-seca e queijo, que eram armazenados, os investigadores relataram que tudo nos armazéns estava coberto por gordura e poeira e recomendaram que esses locais fossem limpos pelo menos uma vez a cada oito dias. Para evitar carnes-secas, outros senhores mantinham porcos, cabras e aves em cercados e casas, e esses animais criavam obviamente outro problema sanitário para a cidade.[68]

Por fim, os investigadores examinaram as fábricas de processamento e seus cheiros ruins. Em retrospecto, as fábricas de tabaco, sabão e velas, os curtumes e as fundições parecem ter estado entre os lugares mais insalubres em que os escravos trabalhavam. Essas fábricas afetavam a saúde deles, em especial as de tabaco (capítulos 6 e 7), mas um impacto muito mais sério sobre a saúde dos escravos cariocas era causado pela preparação inadequada de alimentos. Segundo o dr. Haddock Lobo, a deliberada "falsificação de alimentos" era praticada em

tal escala na cidade que havia muitas doenças do tipo digestivo, principalmente entre os indigentes.[69]

ATENDIMENTO MÉDICO

Os escravos que ficavam doentes com sérios problemas gastrintestinais eram mandados para o hospital da Santa Casa da Misericórdia. Teriam sorte de sair curados, pois os hospitais da época eram freqüentemente fontes de disseminação de doenças. De fato, os senhores abastados preferiam ser tratados em casa em vez de correr riscos em um hospital, e sua desconfiança tinha bons fundamentos. Quando os escravos eram mandados para a Santa Casa era porque, em geral, estavam morrendo, ou porque não havia outro atendimento barato para eles. Em 1832, os investigadores que visitaram os hospitais do Rio registraram que de todos eles (seis em 1830 e sete em 1840), a Santa Casa era o pior, devido ao grande número de pacientes que atendia, sua umidade, falta de ventilação, má construção de suas latrinas e sua proximidade do cemitério. Tinha também alguns dos "piores cheiros" da cidade.[70]

Dois visitantes do hospital da Santa Casa oferecem visões mais próximas do tratamento que os escravos recebiam.[71] O soldado alemão Trachsler foi paciente do hospital e o médico americano Horner visitou-o, examinando-o com seus olhos treinados. Trachsler foi levado com febre e diarréia à Santa Casa, onde um homem negro[72] o conduziu a uma enfermaria cheia de soldados brasileiros e alemães e residentes da cidade. O negro mandou-o se despir, pegou suas roupas e deu-lhe uma camisola do hospital, cheia de insetos. A cama, também infestada, era um colchão de palha com um travesseiro, dois lençóis e um cobertor leve. Seu vizinho contou-lhe que um soldado mulato morrera ali naquele dia. Na noite seguinte, um médico examinou-o e informou-lhe que iria morrer, diante do que Trachsler decidiu tratar de si mesmo e comprou seu próprio remédio — vinho. Para surpresa do médico, "recuperou-se" rapidamente e o hospital dispensou-o no dia seguinte — depressa demais, na sua opinião.

Como revela Trachsler, houve pouco cuidado no diagnóstico de sua doença, menos ainda na prescrição de um medicamento — apenas um purgante —, e ele foi colocado numa enfermaria com outros pacientes que poderiam ter ou não doenças contagiosas. O alemão teve uma visão preconceituosa de seu tratamento na Santa Casa, mas o dr. Horner, que observou mais aspectos do hospital, foi muito mais positivo. Na seção antiga encontrou enfermarias amplas e arejadas,

bem como pequenas e fechadas, que eram divididas em alas médicas e cirúrgicas. Havia também celas separadas para "maníacos", algumas salas para pacientes dos olhos e uma enfermaria apenas para marinheiros estrangeiros. De particular interesse é que Horner descobriu que a Santa Casa segregava os pacientes com varíola e tuberculose. A nova seção do hospital teria capacidade para tratar mil pacientes, mas em 1841, dois médicos residentes e cinco não residentes atendiam apenas trezentos pacientes. Sendo americano, Horner ficou impressionado que "nenhuma consideração era dada à cor da pele, e os negros eram tratados tão bem quanto os brancos". Ao contrário de Trachsler, achou que as camas eram quentes e macias e os pacientes bem alimentados com pão, arroz, farinha, aves, carne e café em suas refeições.

A visão mais positiva de Horner ilustra que na década de 1840 o hospital da Santa Casa era provavelmente o melhor do Brasil e que os escravos tinham tanta chance de se curar ali quanto outros pacientes, isto é, se não contraíssem uma doença contagiosa.

O segundo hospital que tratava muitos escravos era o Hospital dos Lázaros, que cuidava dos que tinham lepra e filaríase.[73] Originalmente localizado na ilha dos Frades, mudou-se para um morro perto de São Cristóvão. Em 1830, tinha apenas 56 pacientes e estava em condições tão ruins que os investigadores disseram que não era um hospital, mas um retiro onde os zeladores alimentavam os pacientes até morrerem. Com a construção do novo hospital na década de 1830, havia 96 pacientes (73 do sexo masculino e 23 do feminino) atendidos por um médico. Segundo Horner, era mantido em boa ordem e construído com mais bom gosto que os outros; evidentemente, muitas reformas tinham acontecido quando Horner o visitou, em 1841.

Os outros cinco hospitais do Rio cuidavam das irmandades de elite ou dos militares.[74] Os dirigidos pelas Ordens Terceiras de Santo Antônio, Nossa Senhora do Carmo e São Francisco de Paula eram os melhores da cidade em termos de alojamentos confortáveis para seus poucos pacientes. As instituições militares tratavam seus homens no hospital militar e no hospital naval, na ilha das Cobras. Em 1830, o grande hospital militar estava situado no morro do Castelo, dando vista para o cemitério da Santa Casa. Embora estivesse então em condições "deploráveis", os investigadores relataram que não estava tão mal quanto a Santa Casa: a mortalidade ali não era tão grande porque não tratava de mulheres ou escravos. Embora trabalhassem nesses hospitais como serventes, os escravos não eram comumente tratados por eles, exceto se fossem escravos pessoais dos mem-

bros das irmandades de elite ou das Forças Armadas, ou se houvessem sido libertos e entrado no serviço militar após a alforria.

Em conseqüência, os dois hospitais que mais freqüentemente tratavam muitos escravos eram a Santa Casa e o Hospital dos Lázaros. Em 1846, havia também uma pequena "casa de saúde" para dar tratamento médico aos escravos,[75] mas a maioria deles tinha de confiar em seus próprios métodos africanos de tratamento médico. Eles iam à temida Santa Casa somente depois que todas as outras tentativas de cura haviam fracassado ou quando seus donos os mandavam para lá morrer.

Os problemas de saúde de uma cidade do século XIX apinhada de gente, que se baseava em escravos em vez de em melhorias tecnológicas, eram muitos: hospitais e prisões que disseminavam moléstias contagiosas; fábricas insalubres que processavam alimentos e produtos animais contaminados; sepultamentos em massa; inexistência de sistemas de esgoto e pluviais; dependência da mão-de-obra humana para todo o saneamento; e, finalmente, os sempre presentes pântanos, que geravam mosquitos transmissores de febres. Ademais, o Rio era uma cidade portuária com movimento contínuo de homens e navios, e os novos migrantes introduziam repetidamente novos problemas de saúde que culminaram com a epidemia de febre amarela de 1850. O mau tratamento dado aos imigrantes, tanto brancos quanto negros, bem como as moléstias que deixavam para trás no Rio, devastavam a saúde dos pobres. Porém, até 1850, eram os escravos que sofriam o pior impacto do estado lastimável da saúde pública, porque eram eles que moravam e se vestiam mal, eram sepultados como animais, comiam alimentos contaminados, eram mandados para morrer na Santa Casa e, sobretudo, tinham de carregar dejetos, limpar as ruas, matar animais, cuidar dos doentes e aterrar os pântanos.

CONDIÇÕES DE TRABALHO

Combinado a tudo o que foi dito acima, o excesso de trabalho, em especial na doença, contribuía para as mortes prematuras. Mas o que esse trabalho implicava é muito difícil de avaliar, devido à diversidade ocupacional da cidade. Um levantamento mais extenso das ocupações dos escravos encontra-se no capítulo 7, mas alguns comentários podem sugerir quão ruim para a saúde elas podiam ser. O dano dependia de três variáveis: o tipo de ocupação e quantos empregos

tinham; a riqueza de seus senhores; e as condições específicas de trabalho. Evidentemente, idade, sexo e condição física também afetavam a saúde do escravo.

A ocupação era determinante para saber quanto tempo ele ou ela podia esperar viver. Estimava-se que quem trabalhava como carregador tinha uma vida útil de apenas dez anos, antes de ficar estropiado demais para carregar objetos pesados.[76] Por outro lado, os escravos que eram criados de famílias ricas tinham com freqüência responsabilidades leves e escapavam do trabalho fisicamente debilitante. Relacionado com a variável ocupacional, no entanto, estava o número de empregos que um escravo deveria assumir. Tendo em vista que o Rio era uma cidade com muitas possibilidades de ganhar dinheiro extra, os senhores exigiam freqüentemente que seus escravos tivessem mais de um emprego, bem como se sustentassem. Uma cozinheira da casa, por exemplo, deveria também vender nas ruas os alimentos que preparava, ou um cozinheiro poderia ter um emprego de tempo integral fora de casa, além de preparar todas as refeições de seu senhor e desempenhar outras atividades domésticas.

Essencial também para determinar o número de ocupações de um escravo eram a riqueza e a posição social do dono. Quem tinha dono abastado, beneficiava-se com a especialização e com o papel de símbolo de riqueza. Os escravos de uma família rica eram numerosos e compartilhavam a responsabilidade de dar apoio aos seus donos em estilo e conforto. Cada um tinha suas tarefas a desempenhar e não precisava trabalhar tão duro quanto os escravos de famílias menos abastadas. O escravo que tinha o fardo mais pesado da cidade era aquele único de família pobre, ou um dos dois ou três de uma família grande.[77] Em ambos os casos, tinha de realizar todo o trabalho doméstico e, se o dono não tivesse ocupação ou renda, tinha de sustentar a família. Além disso, muitos escravos tinham de obter dinheiro para o próprio sustento, o que significava trabalho adicional.

As condições específicas de trabalho também influenciavam na saúde dos escravos que tinham vários empregos. Enquanto os criados domésticos talvez trabalhassem nas mansões luxuosas dos ricos, a maioria dos cativos labutava em ruas, fábricas, oficinas e lojas imundas e residências apinhadas. Onde quer que trabalhassem, seu horário era longo. O dia típico para muitos escravos começava bem antes do amanhecer. De acordo com Debret, o tiro de canhão que anunciava a abertura dos portos começava o dia às cinco e meia.[78] Às seis horas, os escravos que carregavam água, leite e provisões para o café da manhã estavam de pé. Uma hora depois, os negros de ganho, vendedores ambulantes e mulhe-

res do mercado começavam a trabalhar. A partir dessa hora, a grande maioria dos escravos já estava no trabalho, com intervalos apenas para o almoço e uma refeição leve à noite. Após o escurecer, os ambulantes trabalhavam de novo entre sete e dez horas, e os tigres, depois das dez. Os escravos domésticos podiam fazer serão até depois da meia-noite, se seus donos recebessem visitas ou ficassem acordados até mais tarde.

A semana de trabalho era longa, com um mínimo de seis dias e, com demasiada freqüência, sete. Embora se presumisse que devessem descansar aos domingos e dias santos, na prática, os senhores nem sempre permitiam que tivessem um dia inteiro livre.[79] Além disso, os cativos utilizavam muitas vezes seu tempo livre para ganhar um dinheiro extra a fim de comprar desde coisas que precisassem até a própria liberdade. Cuidavam de suas hortas e vendiam os produtos; preparavam quitutes para vender. Também costuravam suas roupas e faziam cestas e esteiras.

Não surpreende, portanto, que uma gente que não conseguia descansar no domingo, que trabalhava do amanhecer à noite, que sustentava a si e a seus donos com diversas ocupações e que palmilhava as perigosas ruas da cidade não conseguisse preservar a saúde nem resistir aos ataques das moléstias. Mas quando a essas condições se acrescentava a desnutrição, os resultados eram realmente letais.

DIETA

A desnutrição tem sérias repercussões em qualquer grupo populacional, mas especialmente em crianças com menos de cinco anos. Como revelam agora os estudos, ocorre retardamento mental e físico quando há deficiências graves de proteínas e calorias durante os anos de formação da criança. Essas deficiências afetam também a resistência às doenças e a capacidade das mulheres de parir e criar filhos saudáveis.[80] Portanto, é essencial examinar a dieta dos escravos a fim de compreender o impacto da subnutrição na saúde deles, mas devido à limitação dos dados, só podemos descrever um nível geral de nutrição. Uma reconstrução exata é quase impossível, porque uma boa parte da dieta dos escravos em um ambiente urbano estava fora do controle do dono, uma vez que havia muitas alternativas de abastecimento. Se deixados por sua conta e risco, os

escravos que tinham alguns recursos e iniciativa para plantar, catar, comprar ou roubar comida melhoravam suas dietas consideravelmente.

No Rio, havia basicamente duas dietas para os escravos: a africana, que era, na verdade, mais nutritiva que a dieta de muitos senhores, e a luso-brasileira, que afetava seriamente a saúde tanto de escravos quanto de senhores. Os escravos que tinham algum controle sobre sua alimentação conseguiam gozar de saúde melhor, mas os muito jovens e os velhos, que eram incapazes de suplementar sua dieta, estavam especialmente propensos à subnutrição.[81] A tragédia não está apenas no suprimento inadequado de comida, mas na má distribuição do senhor dos muitos alimentos nutritivos disponíveis na cidade. A preferência das elites por alimentos importados, os preços artificialmente altos por causa dos monopólios e o cultivo crescente de café perto do Rio também privavam os escravos de antigas e ricas fontes de alimentos.

Ao contrário dos escravos rurais, os cariocas poderiam ter uma dieta potencialmente rica em proteína animal, que deveria suprir suas necessidades protéicas, bem como de sais minerais e vitaminas.[82] Embora o leite fosse escasso no início do século, os laticínios, primariamente de cabras e vacas,[83] tornaram-se cada vez mais disponíveis no século XIX. Porém, muitos tinham de ser importados, e eram então caros e inacessíveis aos escravos. Os queijos vinham de Minas Gerais, São Paulo e Europa, enquanto a manteiga era importada até da Europa. No final do período, fazia-se e vendia-se sorvete na cidade. Mas os senhores não forneciam esses produtos normalmente a seus escravos. As escravas amamentavam seus filhos durante dois ou três anos e muitas tinham de amamentar também os filhos de seus donos. Além disso, os senhores alugavam as escravas como amas-de-leite, às vezes separando-as por causa disso de seus próprios bebês, que precisavam do leite.[84]

O uso das escravas como amas-de-leite tinha uma série de conseqüências graves, muitas das quais dependiam da condição nutricional da mãe.[85] Se a mulher tinha uma dieta adequada durante a gravidez e amamentação, ela provavelmente não teria dificuldades para suprir as necessidades nutricionais tanto de seu bebê como do filho da sua dona. Na verdade, ela e seu bebê beneficiavam-se com freqüência dessa situação, porque recebiam uma alimentação melhor. Mas se sua dieta fosse negligenciada, podia resultar em deficiência de cálcio, explicando a fraqueza física de muitas escravas quando ficavam mais velhas. Uma vez que a qualidade da nutrição do bebê estava tão intimamente ligada à da

mãe, o bebê sofria se ela recebesse um suprimento inadequado de proteína, cálcio e ferro. Tendo em vista que amamentavam seus filhos durante até três anos, as escravas podiam afetar ainda mais sua própria saúde, mas pelo menos seu leite era benéfico para seus filhos. O perigo vinha quando eram desmamados, passando para alimentos de adultos, como farinha de mandioca e feijão, que não supriam suas necessidades nutricionais.[56] Ao não receber mais leite e seus derivados, ou outros alimentos ricos em proteína e ferro, era comum as crianças desmamadas passarem a comer terra (o que sugere deficiências minerais sérias em suas dietas) e morrerem, muitas vezes de diarréia.[57]

As crianças escravas criadas em residências ricas escapavam geralmente dessa morte prematura, se fossem bem alimentadas pelos donos. De acordo com Debret, a senhora da casa alimentava-os pessoalmente com restos da mesa e eles eram mimados como bichos de estimação com comida e restos até a idade de cinco ou seis anos, quando então eram mandados para longe da mesa para catar comida como conseguissem. Até essa idade, sua nutrição dependia claramente do que seus donos comiam.[58]

A carne era abundante no Rio.[59] Havia carne fresca do gado que os senhores importavam do interior para ser abatido na cidade; havia charque do Rio Grande do Sul. Os porcos vinham de Minas Gerais, enquanto as cabras eram criadas na própria cidade ou em suas proximidades e as ovelhas pastavam nas encostas do morro do Castelo. No entanto, a carne de carneiro era cara. Quase todas as famílias criavam galinhas, galinhas-d'angola, perus ou patos. Além disso, os senhores e seus escravos iam às florestas próximas e caçavam aves selvagens, tatus e lagartos grandes. Os ovos de galinha e de outras aves eram também parte importante da dieta. Alguns escravos continuavam, sem dúvida, a comer insetos, larvas, lagartos e cobras — se isso tivesse feito parte de sua dieta na África.

Da baía, dos lagos, dos pântanos e do mar vinha uma variedade incalculável de peixes que eram comidos frescos, secos e salgados. Havia tartarugas marinhas, polvos e muitos tipos de crustáceos, principalmente camarões, caranguejos e mariscos. Até tubarões eram apreciados por muitos africanos. Enquanto muitas populações são afortunadas por terem uma fonte que seja de proteína animal, a cidade do Rio era rica em possibilidades. Mas apesar disso, a maioria dos escravos, inclusive crianças de seis meses que estavam prontas para ter o leite materno suplementado por proteínas, sofria de deficiência protéica. Poucas eram as crianças — ou adultos, especialmente os que trabalhavam pesado —

que recebiam proteínas animais suficientes para suprir as necessidades diárias. Os alimentos nutritivos simplesmente não chegavam aos escravos; ou, se chegavam, era em quantidade pequena, a não ser que o cativo tivesse meios de obter ou comprar comida adicional. Os escravos que Weech conheceu e que ganhavam dinheiro extra, normalmente o "jogavam fora", segundo sua visão, comprando peixe — e aguardente de cana.

Por que os escravos gastavam seus parcos réis em peixe? Um motivo importante era que alguns donos se recusavam a alimentá-los, obrigando-os a comprar sua própria comida com o salário que ganhavam. Esses escravos compravam geralmente frutas, batata-doce, sardinhas fritas, angu, maçaroca (trigo-sarraceno cozido) e feijoada das mulheres do mercado. Outros donos alegavam que os escravos não necessitavam de alimentos sólidos porque não trabalhavam muito — um pouco de mandioca e algumas frutas era tudo que precisavam comer. Muitos senhores impunham também suas preferências por carne-seca e feijão-preto com farinha de mandioca, enquanto os mais prósperos se regalavam com carne de porco ou peixe no jantar. Obviamente, as famílias de renda média ou baixa não alimentavam seus escravos melhor do que a si mesmas; com efeito, muitos senhores pobres mandavam buscar angu, o almoço pronto preparado por mulheres africanas, para eles e seus escravos.[90] Os africanos evitavam muitas das comidas brasileiras. Os muçulmanos, por exemplo, não podiam comer porco, mas toucinho e banha de porco eram comuns nas refeições dadas aos escravos. Alguns africanos vinham de regiões costeiras, enquanto outros viviam da pesca em rios, estando acostumados a ter peixe fresco em suas dietas. Assim, muitos escravos trabalhavam para ganhar dinheiro extra a fim de suplementar seus quinhões de farinha de mandioca e frutas com peixe fresco.

Outro motivo importante por que os senhores não davam carne e peixe para seus escravos era o custo. A impressão geral que se tem a partir da correspondência da época é de que os monopólios do peixe e da carne mantinham os preços artificialmente altos, ao mesmo tempo em que o crescimento da demanda, à medida que a população da cidade aumentava, também contribuía para a elevação dos preços. Segundo Debret, na época em que morou no Rio, o preço das galinhas era muito alto por causa da demanda.[91] Os senhores que queriam dar carne aos seus cativos voltavam-se então para carne-seca e toucinho ou bacalhau e peixe seco importados de fora da cidade. Porém, não está claro se o preço era o único motivo para a decisão de dar alimentos secos aos escravos. De acordo com Stein,

> quilo por quilo, a carne-seca era mais cara do que a carne fresca. Os fazendeiros preferiam-na por várias razões. Um quilo de charque preparado em saladeiros da província do Rio Grande do Sul equivalia a dois quilos e meio de carne fresca. Era facilmente transportada e podia ser guardada de oito a dez meses sem deteriorar.[92]

A facilidade de alimentar muitos escravos com uma comida que podia ser comprada em grande quantidade e preservada durante meses era certamente um fator importante na escolha da carne e do peixe salgados para escravos. Em 1850, apesar da proximidade das imensas fontes de peixe fresco do mar, um grande número de escravos estava limitado a dietas de carne-seca e toucinho.

Por outro lado, os escravos que tinham tempo ou dinheiro podiam obter carne e peixe frescos. Na verdade, como vimos no capítulo 3, escravos e libertos tinham seus próprios negócios de carne e peixe. Os que trabalhavam em matadouros obtinham carnes ruins, ou partes de animais recém-abatidos que os senhores não comiam — cabeça, língua, miolos, tripas, coração, fígado, pulmões, pés, ou seja, algumas das partes mais nutritivas de vacas e porcos — e as tornavam palatáveis cozinhando com azeite-de-dendê.[93] Outros escravos criavam e vendiam suas cabras, galinhas e ovos, mas o maior negócio era aparentemente com peixe e frutos do mar. Pescadores escravos e cativos que pescavam nas horas vagas atuavam também fora do monopólio legal de pesca e vendiam seu produto a um preço mais baixo.[94] Uma vez que estavam excluídos do mercado principal de peixes, eles ou seus intermediários vendiam peixe pelas ruas a preço inferior ao de seus concorrentes legais. Em 1841, os pobres do Rio protestaram contra a ordem para que esses vendedores tirassem uma licença, pois os escravos não tinham recursos para obtê-la, e eles ficariam sem peixe. A petição é importante porque revela os tipos de peixe e frutos do mar apanhados e vendidos aos pobres: peixe miúdo, sardinhas e camarão. Nos mercados, loligos (chocos e lulas) e filhotes de tubarão eram expostos à venda. Outros peixes que os escravos costumavam comer eram xaréu, peixe-cachorro e corvina.[95]

A não ser que pudesse obter proteína animal por conta própria, a maioria dos escravos alimentados pelos donos estava limitada a dietas que se compunham em larga medida de hortaliças e frutas, com pequenas quantidades de peixe, toucinho e carne-seca, se tanto. No entanto, havia uma variedade extraordinária de frutas e verduras disponível aos senhores, e um escravo com dinheiro ou tempo para plantá-las podia ter uma dieta vegetariana nutritiva. Com efeito,

uma diferença definitiva entre a dieta dos escravos africanos e de seus donos portugueses era a preferência daqueles por verduras e frutas tropicais. Assim, a dieta de muitos escravos era, na verdade, mais saudável do ponto de vista nutricional do que a de seus senhores — desde que não tivessem de depender das migalhas dadas pelos donos.

Os principais alimentos de origem vegetal da base alimentar dos escravos eram milho, feijão-preto, arroz, trigo e mandioca.[96] A combinação dos quatro primeiros levaria quase à conclusão que os escravos do Rio eram realmente bem alimentados, mas a realidade era que o quinto item, a farinha de mandioca, era a base da dieta dos escravos, sendo apenas suplementada por feijão, milho ou arroz. Tendo em vista que a mandioca é um carboidrato, aparecem deficiências sérias nas populações que dependem totalmente dela para alimentar-se. Ainda que os senhores acrescentassem laranjas, suco de laranja ou bananas e um pouco de carne-seca ou toucinho, a farinha de mandioca junto com outro ingrediente compunha geralmente a principal refeição dos escravos.[97] Na década de 1840, outras refeições tinham pão de trigo com café ou mate. Nessa época, se não tivessem outros meios de suplementar suas dietas, os escravos tinham de se contentar com a monotonia de farinha de mandioca ou milho, feijão, carne-seca, toucinho e pão de trigo.

Porém, os que tinham dinheiro extra contavam com muitas opções. Das mulheres do mercado[98] podiam comprar várias coisas: milho na espiga, pipoca, canjica e angu; pudim de arroz, pastéis e aluá; batata-inglesa, batata-doce e inhame; repolho, espinafre, alface, mostarda e couve; nabo, abóbora, abobrinha, quiabo; cebola, tomate, alho, pimentas de muitas variedades; azeite-de-dendê, óleo de amendoim (até importado da África); coco, doces de coco e palmito.

Havia também numerosas frutas nativas dos trópicos e da Europa,[99] embora os escravos ganhassem geralmente apenas bananas e laranjas, quando estavam na estação. Algumas das frutas eram limão-doce (conhecido na Europa como *bergamote*), abacaxi, goiaba, vários tipos de melão, maçã, mamão, maracujá, pitanga, jambo, jabuticaba, fruta-do-conde, araçá e andu. As mulheres do mercado e os escravos também faziam bebidas com muitas dessas frutas e as vendiam nas ruas. Havia limonadas feitas de limão galego, sucos de laranja, caju, abacaxi e maracujá. Os escravos apreciavam especialmente o caldo de cana e a cachaça.

Para satisfazer sua vontade de doce, comiam açúcar mascavo, chupavam

cana e compravam doces no mercado. Os doces eram feitos de frutas, açúcar, coco, mel, trigo, milho ou arroz; alguns dos mais populares eram *ataçaça* (um creme de arroz-doce vendido frio), canjica e sonhos feitos com mel. Um dos mais populares para comer com café ou chocolate era o pão-de-ló, descrito por Debret como uma espécie de palito-francês redondo. Vendiam-se também empadas de carne. O que Debret chama de *manuê* (ou *empada*) era o prato predileto das escravas de casas ricas: somente elas podiam comprá-las. De particular interesse é o comentário de Debret de que as empadas, pastéis, sonhos e doces eram muito diferentes dos feitos na Bahia e que as escravas baianas tinham um outro negócio vendendo doces baianos.[100]

Para acompanhar suas refeições simples, os escravos tinham acesso a poucos tipos de bebida. A base era café, mate, aluá e aguardente de cana. Chocolate, café com leite, vinho, porto, xerez e as bebidas importadas prediletas dos senhores não faziam parte da dieta da vasta maioria dos cativos. No máximo, podiam tomar sucos de frutas e caldo de cana, além do café e da cachaça; mas a maioria dos senhores dava-lhes pouco mais que café e suco de laranja; o resto, tinham de conseguir por conta própria.[101]

A disponibilidade de frutas frescas e verduras dependia também da estação e do custo de importá-las para a cidade, mas os registros da época apontam para uma variedade que deveria satisfazer as necessidades nutricionais dos escravos. Em combinação com peixe fresco e carne-seca, os escravos cariocas teriam apenas de encarar uma escassez grave de leite e seus derivados. Porém, a nutrição deles dependia também do período de tempo, do preço e da distribuição de alimentos, e havia um padrão definitivo no modo como os escravos eram alimentados na primeira metade do século XIX.

Antes de 1808, quando as fontes de abastecimento ficavam próximas do Rio, os escravos tinham acesso a mais peixe fresco, aves e animais de caça, frutas e verduras. Enquanto os laticínios frescos eram quase inexistentes, os escravos já comiam toucinho e carne-seca. Antes da chegada da corte portuguesa, a cidade parece ter sido mais auto-suficiente e dependente de seus arredores em termos de alimentos. Com uma população menor e menos escravos, havia menos competição pelos suprimentos de comida. Em 1792, Barrow registrou que o povo do Rio comia peixe, frutas e verduras com farinha, mas raramente leite, manteiga ou queijo. Achou a carne "magra e muito insípida", mas suas aves e perus "abundantes" e o pão de trigo "extremamente bom". Barrow não esclarece o que comiam os escravos, mas o viajante Tuckey, em 1805, escreveu que eles comiam "pão de cassada [caçava], milho assado e, no litoral, algum peixe".[102] Se tinham também a oportunidade de cultivar hortas, pescar e caçar, sua nutrição talvez fosse melhor do que em períodos posteriores.

Após a chegada da corte, no entanto, os novos imigrantes pressionaram a demanda por produtos alimentícios, elevando seus preços e privando os escravos de alimentos frescos. Por outro lado, novos conceitos europeus de preparação da comida também entraram no Rio com os franceses e ingleses, que desdenhavam as cozinhas afro-brasileiras. Em conseqüência, os estilos de cozinha da cidade tornaram-se mais internacionais e a elite passou a importar mais produtos alimentícios de luxo da Europa.[103] Embora a compra de azeitonas portuguesas e queijos holandeses dificilmente afetasse a dieta dos escravos, o que teve impacto foi a maior demanda por alimentos que elevou os preços e levou à procura de fontes fornecedoras mais distantes da cidade. Os alimentos passaram a vir de mais longe e a dieta dos escravos restringiu-se mais aos produtos de fácil transporte. Esse processo foi acelerado pelo crescimento da monocultura do café perto do Rio, na medida em que terras produtoras de alimentos se convertiam em plantações de café. As mudanças na dieta dos escravos correram paralelas às mudanças na relação entre o Rio e seu interior, enquanto a cidade e seus escravos ficavam cada vez mais dependentes de produtos alimentícios importados.

Na década de 1850, essa transição já estava bem estabelecida e o charque do Rio Grande do Sul, do Uruguai e da Argentina era a principal fonte de proteína animal da população escrava, apesar da proximidade do mar. Em certa medida, essas mudanças refletem-se concretamente na padronização da dieta dos escravos detectada por dois jovens médicos. Em 1851, Souza relatou que as duas refeições leves de escravos e gente pobre consistiam de café ou mate e pão feito de trigo importado do Sul ou do exterior. A refeição principal consistia de feijão-preto, carne-seca e farinha, eventualmente com arroz; ou uma sopa de camarão, sardinhas ou peixe com feijão. Como tempero, usavam azeite-de-dendê e pimenta. A uma outra lista, Souza acrescentou farinha, angu e crustáceos. Somente peixe e crustáceos eram frescos, pois milho, trigo, arroz, farinha, feijão, café, mate e carne-seca vinham de fora do Rio. Souza não inclui frutas e verduras em sua lista dos oito principais alimentos dos pobres e escravos. Por outro lado, Padilha foi mais completo em sua descrição do que os pobres (e escravos?) comiam em 1853: carne fresca, carne-seca, farinha, arroz, feijão-preto, peixe fresco; car-

ne de porco e peixes melhores nos feriados; frutas da estação, verduras; estimulantes — pimenta, o do angu, o da aguardente de cana; leite, café com leite e mate."[204]

O que mais chama a atenção nessas listas é a quantidade de itens que foram acrescentados à dieta dos pobres na década de 1850. Quando Debret descrevera a dieta da família pobre, observara que ela e seu único escravo subsistiam com feijão-preto, toucinho, farinha de mandioca, milho para as galinhas, bananas e outras frutas. É de se suspeitar que essa dieta fosse ainda bastante comum para os escravos na metade do século, embora carne-seca fosse mais provável que toucinho e galinha.[205]

É óbvio que nem todos os escravos teriam a sorte de receber até mesmo a dieta dos pobres, pois dependiam completamente da distribuição inadequada que seus senhores faziam de farinha, que tem pouco valor nutritivo, feijão e um pouco de carne-seca, se tanto. Com freqüência demasiada, a refeição era composta apenas de farinha coberta com suco de laranja, uma dieta claramente insuficiente para suprir as necessidades de proteína de um homem ou uma mulher que realizava trabalho físico pesado, e particularmente inadequada para mulheres grávidas ou amamentando, bem como para crianças e adolescentes. Enquanto os escravos rurais recebiam amiúde um lote de terra para sua agricultura de subsistência, os urbanos nem sempre tinham essa alternativa, em especial se vivessem em um dos bairros mais habitados da cidade. A relutância ou ignorância dos senhores do Rio em dar a seus escravos uma variedade de alimentos teve repercussões muito maiores do que percebiam, pois uma dieta pobre contribuía com freqüência para a perda prematura de sua propriedade. Poucos escravos alimentados apenas com farinha de mandioca, suco de laranja e feijão seriam capazes de suportar a carnificina das moléstias contagiosas que discutiremos no próximo capítulo.

6. "As armas dos feiticeiros": doenças

Muitos senhores que perdiam seus escravos mortos prematuramente interpretavam o "destino" deles como sendo "vontade de Deus", ou resultado de mau-olhado, feitiçaria ou ira de um santo. Outros os culpavam por descuido intencional ou suicídios vingativos. Embora alguns médicos formados na medicina européia buscassem explicações científicas para a mortalidade dos escravos após 1830, a maioria dos senhores cariocas compartilhava uma ou mais crenças religiosas sobre as causas sobrenaturais da doença e da morte. Os africanos tinham também suas explicações próprias para isso. Cercados por infelicidade e morte, muitos deviam pôr a culpa da morte prematura de malungos na feitiçaria ou bruxaria.[1]

Apesar das explicações sobrenaturais de senhores e escravos, a perspectiva do século XX explica que os cativos morriam devido a uma correlação complexa entre descaso físico, maus-tratos, dieta inadequada e doença. A falta de alimentação, roupas e moradia apropriadas, em combinação com os castigos, enfraqueciam-nos e preparavam-nos para serem liquidados por vírus, bacilos, bactérias e parasitas que floresciam na população densa do Rio urbano. As ações intencionais ou não dos senhores contribuíam diretamente para o impacto de doenças específicas ou criavam indiretamente as condições nas quais uma moléstia contagiosa espalhava-se rapidamente pela população escrava. Sobretudo, a decisão dos senhores cariocas de introduzir africanos da zona rural em um ambiente urba-

no, estranho e insalubre tinha um alto custo em vidas. Embora houvesse doenças sobre as quais nem os "senhores benevolentes" tinham controle, a gravidade de outras, em especial da tuberculose, que era a principal causa da morte de escravos no Rio, estava diretamente relacionada com os baixos padrões socioeconômicos de existência. Assim, a causa essencial da mortalidade dos escravos cariocas era o próprio ambiente mórbido da cidade.

O ambiente doentio do Rio era hostil não somente aos novos africanos, mas também aos indígenas do interior do Brasil e aos escravos brasileiros das regiões rurais. Ao contrário das fazendas do interior, onde os cativos raramente encontravam gente de fora, o porto do Rio recebia navios e gente que traziam com eles as doenças da África, Europa, Ásia e do resto da América Latina. À medida que o tráfico do século XIX penetrava ainda mais no interior da África Central, mais populações rurais isoladas chegavam ao Rio. Elas misturavam-se com outros grupos de escravos e com os senhores, resultando num intercâmbio mortal de moléstias. Em nenhum outro lugar do Brasil os escravos tinham de sobreviver a uma variedade tão desnorteante de doenças novas; por esse motivo, os escravos cariocas defrontavam-se com problemas especiais de adaptação que os das regiões rurais não tinham.

Em conseqüência, é extremamente complexa a recriação detalhada do ambiente mórbido do Rio, com seu verdadeiro impacto sobre a população escrava. Pode-se, no entanto, começar com um raro conjunto de documentos da Santa Casa da Misericórdia que registram os sepultamentos de escravos no século XIX. Esses documentos são as notas manuscritas dos médicos que atestavam a *causa mortis* de muitos cativos enterrados no cemitério da Santa Casa. O apêndice B traz o quadro completo das causas de morte compilado dessas notas para anos selecionados, bem como uma lista de 1847 de pacientes escravos tratados no hospital da Santa Casa.[2] Essa amostra é tão ampla que forma a base para a discussão das doenças que atacavam os escravos cariocas. Estudos médicos suplementares do século XIX fornecem mais informações sobre o ambiente mórbido, mas nenhum é tão completo quanto a amostra da Santa Casa.

Como revela o apêndice B, as principais causas de doenças e mortes dos escravos entre 1833 e 1849 eram moléstias infecto-parasíticas, doenças dos sistemas digestivo, respiratório e nervoso e da primeira infância.[3] Das causas conhecidas de morte somente em 1849, 34,8% foram moléstias infecto-parasíticas; 23,6%, do sistema digestivo; 9,4%, do sistema respiratório; 9,1%, do sistema nervoso; e

TABELA 6.1

CAUSAS CONHECIDAS DE MORTE EM PORCENTAGENS, 1833-1849

Causas	1833		1838		1849		Soma	
	Total	%	Total	%	Total	%	Total	%
Infecto-Parasítica	173	31,5	231	33,0	323	34,8	727	33,4
Sistema Digestivo	91	16,6	168	24,0	219	23,0	478	22,0
Sistema Respiratório	64	11,7	85	12,2	87	9,4	236	10,9
Sistema Nervoso	28	5,1	31	4,4	84	9,1	143	6,6
Primeira Infância	51	9,3	44	6,3	50	5,4	145	6,7
Morte Violenta e Acidental	18	3,3	22	3,2	23	2,5	63	2,9
Sistema Circulatório	5	0,9	9	1,3	25	2,7	39	1,8
Doenças Reumáticas e Nutricionais	11	2,0	10	1,4	13	1,4	34	1,6
Gravidez, Parto	6	1,1	11	1,6	8	0,9	25	1,2
Sistema Geniturinário	1	0.2	3	0,4	2	0,2	6	0,3
Variadas	8	1,5	6	0,9	10	1,1	24	1,1
Mal Definidas	93	16,9	79	11,3	83	9,0	255	11,7
Total Conhecido	549	100,1	699	100,0	927	100,1	2175	100,2

Fonte: Apêndice B

5,4%, da primeira infância. Todas as outras categorias tiveram menos de 3% da amostra (tabela 6.1). Para todos os três anos — 1833, 1838 e 1849 — o apêndice B estabelece claramente as doenças infecto-parasíticas como a principal causa da mortalidade dos escravos, mas dentro dessa categoria e com referência à tabela como um todo, a tuberculose era a principal causa. Outras doenças associadas comumente aos africanos eram, às vezes, mortais para os escravos, mas disenteria, varíola, tétano e malária não levavam à hospitalização nem matavam em quantidade comparável à da tuberculose. Em 1847, a Santa Casa tratou 405 escravos com tuberculose e apenas 52 com disenteria, ao passo que em 1849, 51 morreram de disenteria, em comparação com 147 cuja morte foi provocada pela tuberculose.

MOLÉSTIAS INFECTO-PARASÍTICAS

A tuberculose era realmente endêmica no Rio. Uma medida de sua prevalência é a evolução de um amplo vocabulário para descrevê-la. Enquanto os mé-

dicos europeus utilizavam nomes mais científicos, como tuberculose pulmonar, as descrições usuais da moléstia eram "tizica" (tísica), "tizica pulmonar", "molestia de peito", "tizica escrofuloza", "scrofula", "tizica mesenterica", "tizica abdominal", "phthisica laryngeana" e "etica". Embora os termos mais imprecisos tornem o diagnóstico exato difícil, não pairam dúvidas de que a forma mais comum de tuberculose era a pulmonar. Um número muito menor de casos compreendia os nodos linfáticos no pescoço ("tizica escrofuloza" ou "scrofula") ou estômago e intestinos ("tizica mesenterica"), embora o dr. Araújo relatasse que "tuberculos mesentericos" eram encontrados especialmente nos escravos. Em poucos casos, observados pelos doutores Sigaud e Haddock Lobo, a tuberculose havia atacado até a laringe.[4]

Segundo uma tese médica de 1853, a tuberculose pulmonar era a principal causa de morte no Rio. Era certamente a causa principal da morte dos escravos sepultados pela Santa Casa (tabelas 6.2 e 6.3), mas a população pobre livre da cidade também sofria com ela. De acordo com o dr. Horner, não era comum entre os "opulentos", mas era "ordinária" entre os "indigentes". Uma estimativa

TABELA 6.2

DEZ CAUSAS PRINCIPAIS DA MORTE DE ESCRAVOS

NA SANTA CASA DA MISERICÓRDIA, 1833-1849

Causas	Homens	% do Total	Mulheres	% do Total	Soma Total	% do Total
Tuberculose (Todas as Formas)	181	22,9	131	36,8	312	27,2
Disenteria	81	10,3	34	9,6	115	10,0
Diarréia	98	12,4	17	4,8	115	10,0
Gastroenterite[a]	70	8,9	44	12,4	114	10,0
Pneumonia[b]	77	9,8	25	7,0	103[c]	9,0
Varíola	67	8,5	24	6,7	91	7,9
Hidropisia	60	7,6	20	5,6	80	7,0
Hepatite	59	7,5	19	5,3	78	6,8
Malária[d]	43	5,5	28	7,9	71	6,2
Apoplexia[e]	53	6,7	14	3,9	67	5,9
Total	789	100,1	356	100,0	1146[c]	100,0

Fonte: Apêndice B.

[a] Gastroenterite e enterite combinadas.

[b] Pneumonia, peri-pneumonia, pleuro-perim[e] e pleuro-pneumonia combinadas.

[c] Inclui um de sexo desconhecido.

[d] Febres intermitentes e perniciosas combinadas.

da incidência mortal da tuberculose sobre a população do Rio como um todo aparece na tabela preparada pelo dr. Sigaud de pacientes tratados da moléstia entre 1840 e 1842 (tabela 6.4). Naqueles três anos, 77,7% dos pacientes admitidos com tuberculose morreram. A porcentagem das mulheres foi maior que a dos homens nos três anos. Somente em 1841, 90% das pacientes morreram, em comparação com três quartos dos homens. O dr. Sigaud não distinguia os pacientes por status civil, mas há registros de hospitalização que o fazem. Em 1847, Haddock Lobo relatou que havia 215 pessoas livres do sexo feminino e 336 pessoas livres do sexo masculino, contra 167 escravas e 183 escravos, com tuberculose pulmonar na Santa Casa. As taxas de morbidez por 100 mil revelam que as escravas apresentavam a taxa mais alta (532,01), seguidas pelos homens livres (489,97), mulheres livres (450,31) e escravos (385,54). Dois anos depois, as taxas de mortalidade dos escravos na Santa Casa corroboram o diferencial masculino-feminino nas taxas de morbidez. Em 1849, a taxa para escravas foi de 191,14, contra 183,29 para escravos. Onze anos antes, a diferença fora ainda maior, ou seja, 234,19 para as mulheres e 180,24 para os homens. Essas taxas de morbidez e mortalidade sugerem que as escravas sofriam uma incidência mais letal de tuberculose que os escravos.

Algumas características da moléstia talvez expliquem essas taxas diferentes. Em geral, há uma "tendência da tuberculose ativa de se desenvolver durante a puberdade, durante a idade adulta jovem nas mulheres e na idade adulta mais velha nos homens". Os africanos estavam no grupo etário mais vulnerável, porque eram geralmente importados durante a puberdade, e a tuberculose tendia a atacar os adultos entre quinze e 44 anos. Embora o estresse por si só "aumente o risco da tuberculose", como o do tráfico, as escravas tinham o estresse adicional da gravidez.

As taxas para homens e mulheres livres também podem explicar as altas taxas das escravas. É de se suspeitar que muitos homens livres hospitalizados com tuberculose em 1847 fossem soldados e imigrantes da Europa e dos Estados Unidos, onde a tuberculose era endêmica. Muitos dos imigrantes europeus que entraram no Rio na década de 1840 deviam ser portadores da moléstia. Tendo em vista que as escravas eram amiúde parceiras sexuais de imigrantes, a interação freqüente entre um portador e uma mulher altamente vulnerável pode ter contribuído para a incidência da doença entre as cativas. Mesmo se essas relações não ocorressem, as mulheres enquanto criadas domésticas ficavam com fre-

TABELA 6.3

CAUSAS DA MORTE DE ESCRAVOS ENTERRADOS PELA SANTA CASA DA MISERICÓRDIA, 1695-1839

Doenças	Número	% do Total
Tuberculose Pulmonar	2182	53,60
Tétano	319	7,84
Diarréia	296	7,27
Convulsões	206	5,06
Elefantíase (Filaríase)	196	4,82
Disenteria	195	4,79
Coqueluche	157	3,86
Hidropisia	91	2,24
Febre Perniciosa	87	2,14
Opilação	86	2,11
Gastroenterite	64	1,57
Pleurisia	32	0,79
Gangrena	28	0,69
Febre Gástrica	27	0,66
Ataque Epiléptico	23	0,57
Anasarca (Edema Generalizado)	18	0,44
Meningite	18	0,44
Pneumonia	18	0,44
Febre Maligna	17	0,42
Ascite (Edema do Estômago)	6	0,15
Suicídio	5	0,12
Total	4071	100,02

Fonte: Ubaldo Soares, *A escravatura na Misericórdia* (Rio de Janeiro, 1958), p. 138.
Nota: De 1695 a 1839, 22747 escravos foram enterrados pela Santa Casa da Misericórdia. Somente 4071 tiveram a causa da morte anotada. Ubaldo Soares não explica como montou esta tabela. Os termos são dele, a organização e os cálculos de porcentagens são de minha autoria.

qüência enclausuradas juntas em casas escuras e apinhadas; assim, o bacilo disseminava-se facilmente entre elas. O dr. Sigaud, por exemplo, relata a morte por tuberculose de duas escravas depois que sua dona faleceu devido a essa moléstia. Além disso, as escravas amamentavam os filhos dos senhores. Se fossem alugadas como amas-de-leite para outra família onde a tuberculose estivesse presente, podiam infectar-se e tornar-se portadoras da moléstia não só para seu filho como também para as outras crianças que amamentavam. O costume de passar amas-de-leite "alugadas" de criança para criança deve ter sido um mecanismo

importante de transmissão da tuberculose de família para família. Não é de surpreender que as mulheres livres tivessem a segunda mais baixa taxa de morbidez no hospital da Santa Casa. Os escravos do sexo masculino tinham a mais baixa, provavelmente porque trabalhavam muito fora de casa, sem contato íntimo com seus donos ou com imigrantes europeus, ou porque morriam de outra doença antes que pudessem contrair tuberculose em "idade adulta mais velha".

Além das condições relacionadas ao sexo, outros fatores contribuíam para a mortalidade por tuberculose no Rio. Primeiro, as reservas constantemente renovadas de novos escravos da cidade eram ambientes propícios à reprodução de uma moléstia particularmente letal para populações expostas a ela pela primeira vez. Isso era especialmente verdade para os escravos rurais e africanos trazidos ao longo da primeira metade do século XIX. Em segundo lugar, os baixos padrões socioeconômicos, a nutrição deficiente, o forte estresse e o excesso de trabalho eram um convite à tuberculose. Assim, os escravos caíam vítimas da velha doença das cidades e centros industriais do Velho Mundo.

A segunda maior causa da mortalidade de escravos entre as moléstias infecto-parasíticas era a disenteria.[3] Embora fosse uma das doenças mais comuns na costa da África, nos navios negreiros e no Rio, somente cerca de cinqüenta escravos foram hospitalizados por sua causa em 1847 e morreram dela em 1849. Esse número tão baixo não revela o verdadeiro impacto da disenteria sobre a população escrava da cidade, uma vez que os estudos médicos da época sempre a identificam como uma das maiores causas da morte de escravos. As fontes do século XIX utilizavam uma variedade de qualificações para descrever a disenteria, tais como crônica, maligna, violenta, alarmante, aguda e sangrenta, numa época em que não havia como distinguir entre disenteria bacilar e amebiana. A última, a "disenteria sangrenta", era a assassina contagiosa no tráfico e nas prisões da cidade — na verdade, em qualquer lugar sujo no qual os escravos fossem amontoados e água e alimentos fossem contaminados por dejetos humanos. A disenteria bacilar era uma das doenças mais velozes e fatais. Suas vítimas perdiam rapidamente as forças, tinham febre e sofriam de movimentos intestinais cada vez mais freqüentes, misturados com sangue e muco. A maioria morria em três a quatro dias. A menos contagiosa e mais "leve" forma de disenteria, à qual os indivíduos tinham mais probabilidade de sobreviver, era a amebiana, que os escravos indiscutivelmente contraíam.

Havia, no entanto, outras doenças que, por apresentar sintomas semelhan-

TABELA 6.4

PACIENTES TRATADOS DE TUBERCULOSE NA SANTA CASA DA MISERICÓRDIA, 1840-1842

	Ano[a]	Nº de Doentes	Nº de Mortos	Nº dos que Saíram[b]	% dos Mortos
Homens	1840	270	200	70	74,1
	1841	233[c]	177	56	76,0
	1842	263	184	79	70,0
Mulheres	1840	134	114	20	85,1
	1841	152	137	15	90,1
	1842	173	140	33	80,9

Fonte: Sigaud, *Du climat*, p. 265.
[a] Cobre o período de 19 mar. 1839 ao final de julho de 1842.
[b] Pacientes que deixaram o hospital ou continuaram o tratamento.
[c] No original, 223; evidentemente, um erro tipográfico.

tes aos da disenteria, eram assim identificadas. Em particular, o maculo, conhecido também como mal-de-bicho, era raramente listado como causa de morte, mas devia ser comum entre os africanos. Talvez os médicos o registrassem como disenteria. De acordo com o dr. Sigaud, o maculo era uma doença especial dos negros, em particular dos que vinham de Angola e Moçambique. Em Angola, Monteiro descreveu-a também como tendo "caráter disentérico". Se não fosse tratada de pronto, era rapidamente fatal e levava muitos escravos do barracão antes que pudessem ser embarcados nos navios que os transportariam ao Brasil. Segundo Monteiro, "ela começa com diarréia forte, mas sua característica principal é a produção no orifício anal, tanto interna quanto externamente, de pequenas úlceras contendo larvas". Daí o nome português de mal-de-bicho. No Rio, o dr. Sigaud descreveu os sintomas da doença com mais detalhes. O escravo que sofria de maculo tinha "uma dilatação excessiva do ânus", paralisia da "parte inferior do reto" e um "relaxamento completo" do esfíncter. O estágio final do maculo era marcado pela gangrena e um odor pútrido. Os médicos que descreviam a morte de africanos por "febres pútridas" talvez estivessem se referindo ao maculo. Seria essa doença a esquistossomose intestinal, ou *Schistosomiasis mansoni*, introduzida no Brasil durante o período do tráfico negreiro?

Outra causa de morte no tráfico era a varíola, que aparecia freqüentemente ao mesmo tempo em que a disenteria, e juntas liquidavam com a metade de uma carga de escravos, em alto-mar ou no desembarque.[8] Ambas as doenças di-

zimavam o mercado de escravos e respondiam, sem dúvida, por boa parte da mortalidade no Valongo. Porém, essa reputação temível no tráfico não se refletia na Santa Casa, onde somente 93 escravos foram tratados de varíola, também chamada de bexigas ou bexigas confluentes, em 1847, e apenas 38 morreram dela em 1849. Esse número tão pequeno de mortes indica um controle melhor da doença na cidade, como resultado de programas de vacinação. Na década de 1840, o dr. Sigaud observou que a vacinação na costa africana diminuíra a mortalidade no tráfico negreiro e no Rio. Todavia, a cidade ainda foi atacada por pelo menos oito grandes epidemias de varíola entre 1825 e 1850. Segundo os doutores Rego e Sigaud, as epidemias ocorreram em 1825, 1828-1831, 1834, 1835-1836, 1838-1839, 1844, 1847-1848 e 1850. Em 1833, os médicos não registraram morte por varíola na Santa Casa, enquanto no ano epidêmico de 1838, anotaram apenas 53 mortes. As epidemias de 1828-1831 e 1847-1848 caíram nos anos de pico do tráfico negreiro. O dr. Sigaud observou durante uma das epidemias que a varíola irrompeu inicialmente entre os negros da Casa de Correção, recrutas de Pernambuco e índios nos hospitais civis e militares, de onde se espalhou pela cidade durante oito meses. Os que tinham sido "vacinados" tiveram ataques moderados, enquanto os outros ficavam doentes com mais gravidade.

O impacto da varíola sobre os escravos cariocas só pode ser compreendido com uma referência à longa campanha de saúde pública para controlar a doença por meio da inoculação no braço de vírus vivos para produzir um caso brando.[7] Após a introdução no Brasil, em 1804, a campanha contra a varíola enfatizava duas abordagens: vacinação dos africanos em Angola e de bebês e escravos novos no Rio. Apesar do fracasso inicial em garantir a vacinação de escravos em Angola, os traficantes acabaram percebendo que os africanos vacinados sobreviviam mais nos navios negreiros, e na década de 1840 os que vacinavam os africanos antes de partir para o Brasil tinham diminuído o número de mortos pela doença. Havia, no entanto, muitas regiões na África e no Brasil onde os escravos não eram vacinados e a cidade defrontava-se sempre com o risco de chegar gente infectada.

Uma primeira tentativa de deter a dispersão de portadores de varíola foi uma quarentena que isolaria os escravos novos por pelo menos oito dias, mas os traficantes opuseram-se com sucesso a qualquer atraso no desembarque e venda de suas cargas. A criação de um centro de vacinação finalmente ajudou no controle da moléstia no Rio, e nos dias de festividade a vacina era gratuita.

Como escreveu MacDouall em 1826, todos os escravos "ao chegarem são vacinados". Em 1830, Manuel dos Passos Correa anunciava no *Correio Mercantil* que tinha uma grande seleção de escravos novos que haviam sido vacinados e estavam livres de todos os riscos. Pode-se inferir de anúncios desse tipo que havia então uma preferência do mercado por escravos vacinados. Contudo, ainda havia queixas de que os negociantes, mercadores e senhores de escravos não tomavam as devidas precauções contra a varíola, embora a vacina estivesse disponível e fosse gratuita. Os dados oficiais sobre o número de escravos vacinados no Rio tendem a sustentar essas queixas. Em 1848, embora mais de 60 mil africanos tenham sido importados para o Rio e suas proximidades, havia apenas 2373 vacinações de escravos documentadas. Além disso, menos de 1600 cativos foram vacinados a cada ano fiscal, de julho de 1849 a junho de 1852. Embora alguns traficantes tivessem vacinado suas cargas na África ou após a chegada no Brasil, houve uma irrupção previsível de varíola em 1850, depois da corrida à importação de escravos antes do fim do tráfico. Os anúncios de jornal comprovam também a quantidade de escravos com marcas da doença e uma das descrições mais comuns dos africanos era que tinham bexigas.

Na categoria de moléstias infecto-parasíticas, é compreensível por que tuberculose, disenteria e varíola ocupavam os três primeiros lugares nas causas da mortalidade dos escravos, mas é mais difícil de interpretar por que o tétano ocupava o quarto lugar.[*] De fato, os médicos registram que mais escravos morreram de tétano do que de febre perniciosa ou intermitente em 1833 e 1849. Ademais, tratava-se de uma doença especialmente associada aos escravos negros; os doutores Imbert e Jobim reconheciam-na como um problema maior na população escrava do que na livre, e os registros hospitalares confirmam a opinião deles. Em 1847, 31 escravos foram tratados de tétano "traumático" e "espontâneo", em comparação com oito escravas, dezessete homens livres e sete mulheres livres. Segundo o dr. Imbert, os negros tinham predisposição ao tétano porque andavam descalços e eram mordidos por animais e feridos por instrumentos que perfuravam a pele. Outros autores observaram que a doença era "muito comum" entre escravos africanos, "muito rara" entre brancos e especialmente comum entre meninos negros. Outro grupo especialmente afetado pelo tétano era o dos recém-nascidos, sendo uma das causas mais comuns da morte de bebês escravos. Na linguagem comum, a expressão era "mal-de-sete-dias", ou simplesmente convulsões, ataques ou espasmos. O dr. Imbert punha a culpa da doença nas mulheres negras, que cortavam o cordão umbilical muito longe da barriga e untavam-no com pimenta e azeite.

Como sugerem essas descrições, devia haver mais de uma doença identificada como tétano no século XIX. O tétano é marcado por "espasmos tônicos dos músculos voluntários", mas há outras doenças que produzem espasmos ou convulsões. O dr. Imbert, por exemplo, fez uma ligação entre mordidas de animais e escravos com tétano, confundindo provavelmente essa doença com a raiva (embora outros médicos distinguissem "hidrofobia", ou raiva, de tétano [apêndice B]). Por outro lado, quando relacionava o tétano com o fato de andar descalço, que expunha os escravos a ferimentos no pé e perfurações da pele, o dr. Imbert estava provavelmente descrevendo tétano. Em parte, ele explica por que os escravos sofriam desse mal: caminhavam descalços pela imundície da cidade, realizavam trabalhos braçais em que os ferimentos eram prováveis e recebiam punições com instrumentos que perfuravam a pele.

Onde ferimentos e convulsões apareciam juntos em escravos mais velhos, deve-se suspeitar de tétano; mas no caso de recém-nascidos que morriam de convulsões, ataques ou espasmos, a identificação do mal é mais incerta. A ênfase do dr. Imbert nos métodos inadequados de tratar o cordão umbilical aponta para tétano de recém-nascido, que ainda ataca os bebês quando estão ausentes condições esterilizadas de parto. O mal-de-sete-dias, ou qualquer outra doença de bebês marcada por ataques, espasmos ou convulsões (apêndice B, Doenças da Primeira Infância), pode ser também tetania, uma doença infantil em que há "convulsões e espasmos dos músculos voluntários".[9] Uma deficiência grave de cálcio, que é essencial para a "contração adequada desses músculos", de magnésio, que é importante para o relaxamento deles, e de vitamina D, que é essencial para a absorção do cálcio, pode produzir sintomas de tetania, incluindo convulsões bastante semelhantes às do tétano, que podem levar à morte. Os filhos de escravas multíparas que tivessem deficiência de cálcio e vitamina D após muitas gravidezes e trabalhassem como amas-de-leite dificilmente escapariam da tetania. Mas mesmo que a mãe tivesse uma nutrição adequada durante a gravidez e amamentação, a criança morria muitas vezes no desmame, quando mudava para uma dieta de farinha de mandioca, feijão e milho. Assim, privadas de sua única fonte de cálcio, as crianças que começavam a andar e morriam de convulsões após o desmame talvez estivessem sofrendo de tetania.

A seguir na lista de moléstias infecto-parasíticas vinham as "febres intermi-

tentes" e "perniciosas", termos do século XIX para a malária,[10] que estava entre as dez maiores causas de morte na Santa Casa (tabela 6.2). Muitas fontes apontam para ciclos de febres remitentes e intermitentes e grandes epidemias durante a primeira metade do século, o que atesta que uma ou mais formas de malária eram endêmicas no Rio.[11] Em 1792, John Barrow observou: "pode-se dizer que nem homens nem quadrúpedes prosperam bem ou gozam de aparente vigor de saúde nas cercanias do Rio de Janeiro". Durante a estação chuvosa e até seis semanas depois, disenterias e febres intermitentes eram "quase universais". Em 1812, Marrocos queixava-se que seu escravo estava muito doente da moléstia que trouxera de Cabinda, e dois anos depois o menino estava doente de novo, dessa vez com "febre intermitente", que era então "muito comum". Em 1816, Marrocos registrou outro surto de febre que matou dois de seus escravos e muita gente no Rio. Em geral, suas cartas dão a impressão de ataques freqüentes da febre. Em 1819, o dr. Fitzhugh identificou as febres que estavam então entre as doenças mais presentes na cidade como sendo "febres remitentes e intermitentes biliosas". Em 1835, essas febres eram ainda tão comuns que o dr. Jobim estimou que de um terço a metade dos pacientes da Santa Casa sofriam delas, embora não matassem tantos africanos quanto brancos, negros nascidos no Brasil e pobres. O último grupo era especialmente propenso a febres porque vivia em barracos nas áreas pantanosas, onde os mosquitos eram comuns. Até mesmo 155 homens do esquadrão americano não escaparam da "febre" durante a estação das chuvas, quando "febres miasmáticas" eram comuns (1841 a 1843).

Uma descrição excelente de uma epidemia de febre perniciosa, que "desolou" Macacu, na província do Rio de Janeiro, antes de chegar à corte foi relatada pelo dr. Sigaud. Em 1829-1830, houve um período de seca extrema, seguido de chuvas e inundações abundantes ao longo da costa, de tal forma que a água salgada misturou-se com águas doces estagnadas. Os pântanos salobros criaram evidentemente condições ideais de proliferação dos mosquitos. O resultado foi uma enorme epidemia em que houve, de início, "um grande número de casos de febres perniciosas" do tipo intermitente, que mudou rapidamente para remitente. Uma boa parte das febres intermitentes eram alternadas (terçãs) ou diárias (cotidianas), mas a mortalidade era maior no caso das remitentes. As febres terçãs eram todas "perniciosas", com a morte acontecendo depois do primeiro, terceiro, quarto e quinto ataques. No caso das febres perniciosas, ocorria grande dano no cérebro e nos órgãos do baixo-ventre, enquanto entre os que se recupera-

vam, ocorria "congestão" do fígado. Todos os que morriam mostravam sinais de "congestão" do cérebro, fígado e estômago.

Com base nessas observações, há poucas dúvidas de que a malária era endêmica no Rio, embora seja difícil determinar em quais formas. As febres intermitentes e perniciosas eram provavelmente malárias *vivax* e *falciparum*.[12] No século XIX, o dr. Torres Homem descreveu a "febre intermitente simples" (vivax?) como doença "benigna" que "nunca" acaba em morte. Tratados com quinino, os pacientes podiam viver com essa febre intermitente durante muitos anos. Embora os registros revelem que as febres intermitentes matavam escravos na Santa Casa, as fontes do século XIX esclarecem que elas não tinham a reputação mais mortal da febre perniciosa, descrita tanto como remitente quanto como intermitente. Os registros hospitalares de 1847 mostram que mais pessoas livres (102) do que escravos (33) estavam em tratamento de "febre perniciosa". A descrição do dr. Sigaud da epidemia de febre perniciosa sugere fortemente malária *falciparum*, que aparece em epidemias e causa a maioria das mortes por malária. Nas autópsias modernas de vítimas dessa moléstia, "muitos órgãos, especialmente cérebro, baço e fígado, e o tecido adiposo mostram uma descoloração cinza-azulada para preta, causada pelo depósito do pigmento da malária, a hematina". O baço pode ficar de azul-escuro a preto e pesar "várias vezes mais do que o órgão normal". O fígado também fica maior, congestionado e marrom-escuro, enquanto no cérebro podem ocorrer numerosas hemorragias pequenas. Além disso, estão presentes manifestações intestinais, e outros sintomas podem ser "febres remitentes" de "vários dias de duração", bem como náuseas, vômitos, diarréia, bronquite, delírios, coma e icterícia.

Tendo em vista que as fontes do século XIX geralmente mencionavam juntas as febres intermitentes e perniciosas quando identificavam áreas do Rio em que havia pântanos, febres e mosquitos, parece que variedades de ambas as malárias, *vivax* e *falciparum*, existiam na cidade; mas na época do dr. Sigaud, a *falciparum* já se tornara mais comum. Segundo ele, nos últimos doze anos as febres intermitentes tinham se tornado mais graves e do tipo remitente e aguda. A situação no Rio parece encaixar-se no quadro da malária de *Malariology*, no qual há uma preponderância de *P. falciparum*, com o aparecimento de *P. vivax* em crianças pequenas. (Rego observou que as febres intermitentes matavam muitas crianças.) Ademais, há uma "alta imunidade comunitária com epidemias apenas entre os estrangeiros; intervalos sazonais moderados; [e] manifestações clínicas

graves, especialmente em bebês e imigrantes". Em outras palavras, os escravos nascidos no Rio que sobreviviam aos primeiros anos de vida e à infância podiam adquirir resistência por meio de repetidas infecções de um ou mais parasitas. Embora muitos de origem africana tivessem também uma vantagem genética que os tornava resistentes à invasão do *P. vivax* e/ou *P. falciparum*, os escravos novos de outras regiões sofriam ataques fatais de malária, se não tivessem resistência adquirida ou tendência genética a resistir a esses parasitas. O fato de nascer na África não era condição suficiente para proteger os escravos de todas as formas de malária. Além disso, muitos africanos importados, que já estavam infectados com parasitas adquiridos fora do Rio, morriam com freqüência de malária depois da chegada à cidade.

Ainda que a malária fosse endêmica, o apêndice B não mostra o impacto total da moléstia sobre a população escrava. Como era de se esperar de uma população africana, sua mortalidade era comparativamente baixa. Somente 28 escravos morreram de febres intermitentes e perniciosas em 1849, enquanto apenas 45 foram hospitalizados por causa delas em 1847. Um motivo para essa incidência aparentemente baixa era o método de se registrar a causa da morte. Se um escravo tinha malária, mas morria de tuberculose, que aparece com freqüência depois de um ataque debilitador de malária, quando a pessoa está vulnerável à infecção, os médicos registravam a causa da morte como sendo tuberculose. Em segundo lugar, muitos escravos morriam de outras doenças antes de serem mortos por um parasita da malária. Os novos africanos que contraíam malária depois da chegada morriam freqüentemente nos primeiros três anos, antes que a doença tivesse cumprido todo o seu ciclo. Em terceiro lugar, depois de 1823-1825, o quinino passou a ser usado no tratamento de "febres intermitentes". Porém, o motivo mais importante para a baixa mortalidade dos escravos era que muitos eram africanos ou descendentes deles, que tinham "defesas inatas" contra os efeitos mortais dos parasitas. Como revelou a pesquisa médica, há "várias anormalidades da hemoglobina que os negros possuem" que lhes dão "defesas inatas" contra a malária. As pessoas que não têm antígenos Duffy, têm glicose-6-fosfato-desidrogenase e são portadoras do traço falcêmico têm resistência maior à malária *vivax* e/ou *falciparum*. Com efeito, experiências recentes mostraram que pessoas que pertencem ao "grupo negativo Duffy", isto é, a maioria dos africanos ocidentais, "não contraem malária *vivax*". Por outro lado, as doenças da hemoglobina predispõem as mulheres a uma taxa maior de aborto espon-

tâneo, crianças com anemia falciforme, a fortes dores nas articulações e morte aos vinte anos, e os de todas as idades, a "graves infecções pneumocócicas".[13]

A endemia de malária na África e no Rio tinha conseqüências importantes para a população escrava. Os africanos sem o traço falcêmico ou outras anormalidades da hemoglobina e os brasileiros de outras províncias sem malária ou com um parasita diferente contraíam um ou mais dos parasitas da malária presentes no Rio e viviam a partir de então com febres periódicas e uma "lassidão debilitadora", ou morriam dentro de cinco anos. As escravas sofriam efeitos adicionais da malária: abortos espontâneos, gravidez difícil e morte no parto, tudo contribuindo para as baixas taxas de reprodução da população escrava. Além disso, a malária é especialmente severa nas crianças; as muito subnutridas, com um caso apenas moderado de malária *vivax*, tinham maior probabilidade de morrer que as bem nutridas. Em outras palavras, malária mais desnutrição devem ter estado entre as principais causas da morte de crianças escravas sem o traço falcêmico.

Os que sofriam de anormalidades da hemoglobina tinham proteção de grupo contra a mortalidade da malária, mas os pais com traço falcêmico transmitiam anemia falciforme a alguns de seus filhos. Muitos negros jovens do Rio deviam ter essa anemia, mas é difícil identificá-los a partir das fontes, pois as anemias severas evidentes nos registros deveriam ter como causa a falta de proteínas e calorias, deficiência de ferro, ancilostomíase ou quase que qualquer outra doença que produz fadiga extrema. As crianças com anemia seriam afortunadas se vivessem até os vinte anos, enquanto quem tinha o traço, mas não a anemia, chegaria provavelmente à idade adulta. Em outras palavras, a anemia falciforme deve ter sido responsável por muitas mortes de jovens negros com menos de vinte anos, bem como causa significativa, embora não documentada, da mortalidade infantil dos escravos.

Assim, o impacto pleno da malária sobre a saúde dos cativos ia muito além de "uma simples febre intermitente". Na África, a interação ao longo do tempo entre o parasita e o hospedeiro humano levara a adaptações genéticas que permitiam aos seres humanos sobreviver, mas seus descendentes, introduzidos num ambiente em que as doenças respiratórias floresciam, morriam em grande número. Os senhores que não abrigavam nem vestiam seus escravos durante a estação das chuvas corriam grandes riscos de perder sua propriedade para a malária ou para doenças respiratórias, dependendo da suscetibilidade. Tendo em vista que as escravas e seus filhos eram especialmente sensíveis a esses males e

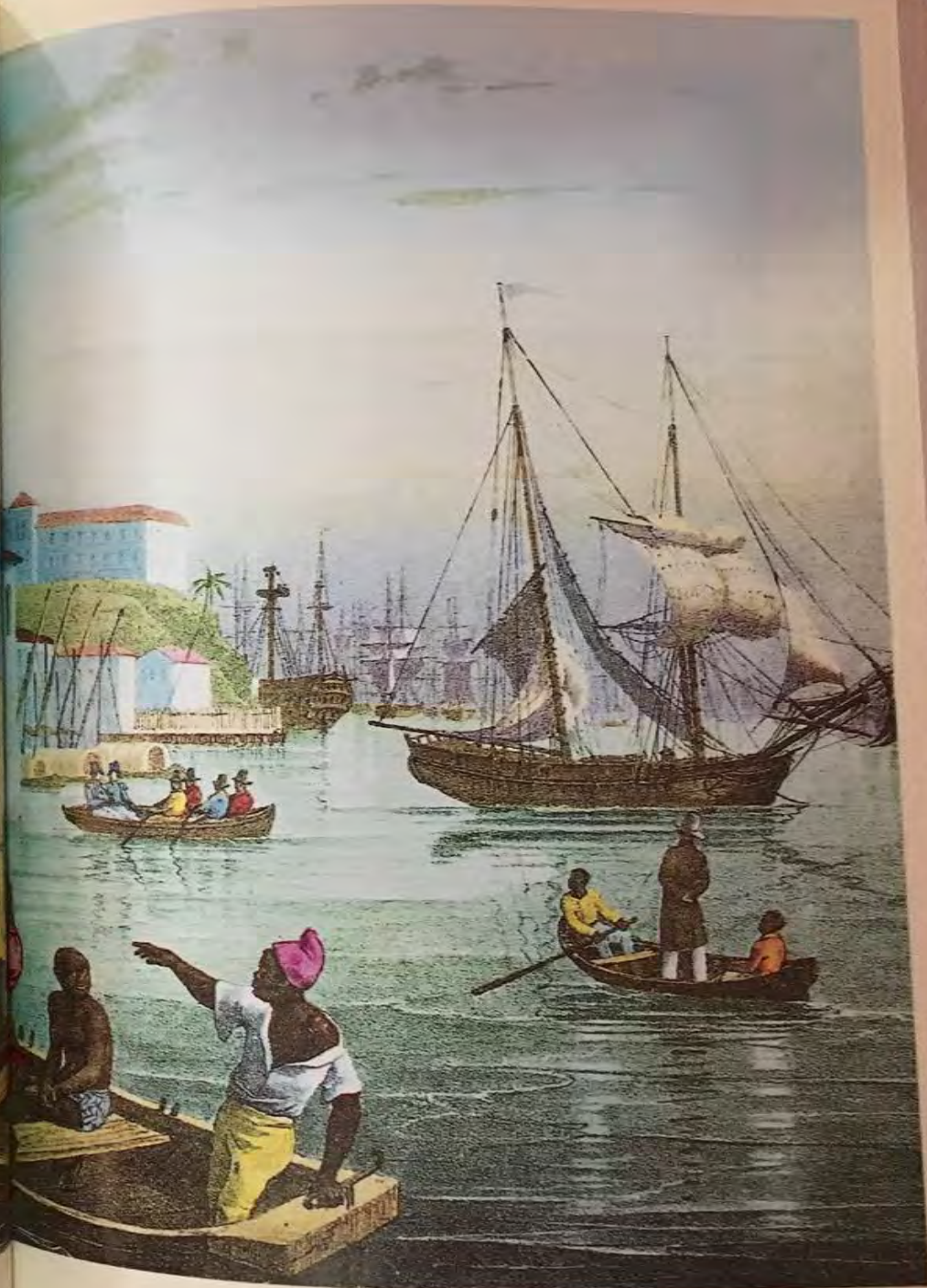
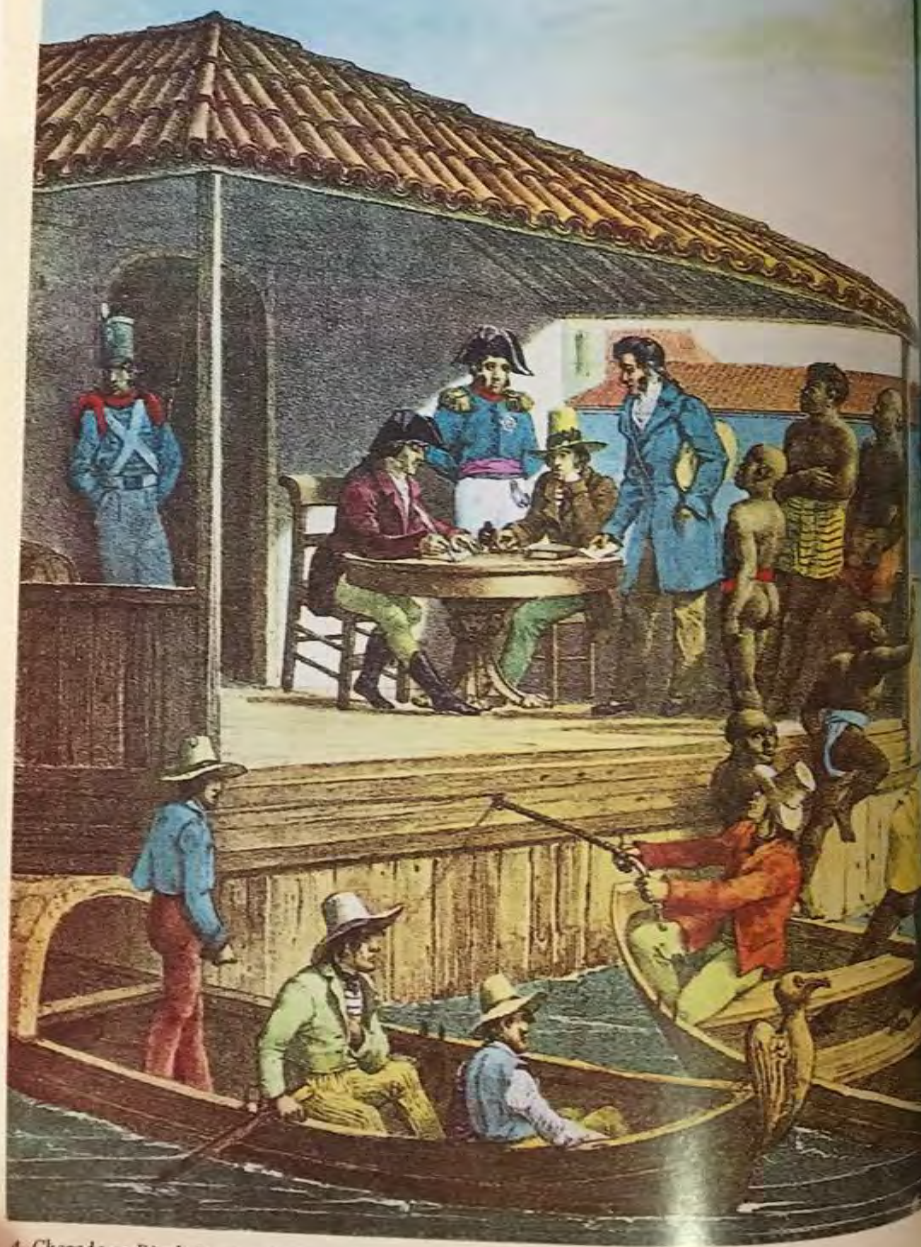
eram com freqüência os menos protegidos e mais subnutridos, a combinação de malária, desnutrição e tuberculose devia responder por boa parte da mortalidade infantil e feminina. A malária endêmica e a sensibilidade para problemas pulmonares colocavam problemas especiais de sobrevivência para a população escrava do Rio.

Há poucas dúvidas sobre o caráter endêmico da malária na cidade, mas é mais difícil documentar a presença da febre amarela antes da metade do século.[14] É possível que ela tivesse atacado anteriormente, como uma das febres desconhecidas, uma vez que os médicos não a reconheceram imediatamente quando surgiu na Bahia em 1849. Antes de 1809, o dr. Grant observara que "febres remitentes" no Rio afetavam em especial "europeus chegados ultimamente". Embora pudesse estar se referindo à malária, febre remitente era um termo alternativo para febre amarela no século XIX.[15] "Remitente biliosa" poderia ser febre amarela, mas também malária ou outra moléstia em que ocorresse icterícia. Por outro lado, parece improvável que a febre amarela pudesse ter escapado da atenção de médicos estrangeiros, que estavam familiarizados com os sintomas da doença. Antes de 1844, o dr. Sigaud acreditava que tinha observado cinco casos de febre amarela em sua clínica do Rio, sendo apenas um deles em pessoa recém-chegada. Um de seus casos mais bem documentados foi o de um membro da expedição Freycinet, que chegara ao Rio em 1817. Após dez anos, ficou subitamente doente com todos os sintomas da febre amarela: febre contínua com breve enfraquecimento no terceiro dia, pele amarela, supressão da urina e vômito escuro. Ele morreu no quarto dia da moléstia, em janeiro de 1828, e realizou-se uma autópsia. De acordo com Sigaud, a febre amarela aparecia esporadicamente na costa brasileira, mas não assumia forma epidêmica. O dr. Horner, porém, acreditava que a febre amarela "jamais ocorrera" no Brasil; mas tendo em vista que o dr. Sigaud afirmava ter visto casos da moléstia antes de 1849, talvez existisse alguma forma dela no Rio antes da grande epidemia de 1850.

A natureza da epidemia de 1850 sugere que o Rio tivesse experiência anterior com a febre amarela, levantando muitas questões sobre sua suposta ausência. Depois de atacar a Bahia em 1849, a doença produziu seus "primeiros" casos documentados no Rio em 27 de dezembro de 1849. De janeiro a maio de 1850, atingiu 9600 vítimas, principalmente estrangeiros, e matou 4160. Segundo Toussaint-Samson, ela mesma vítima da febre naquele ano, a epidemia atacou "antes de mais nada os estrangeiros, depois os negros, depois a classe pobre

1. Negros brasileiros. De Rugendas.

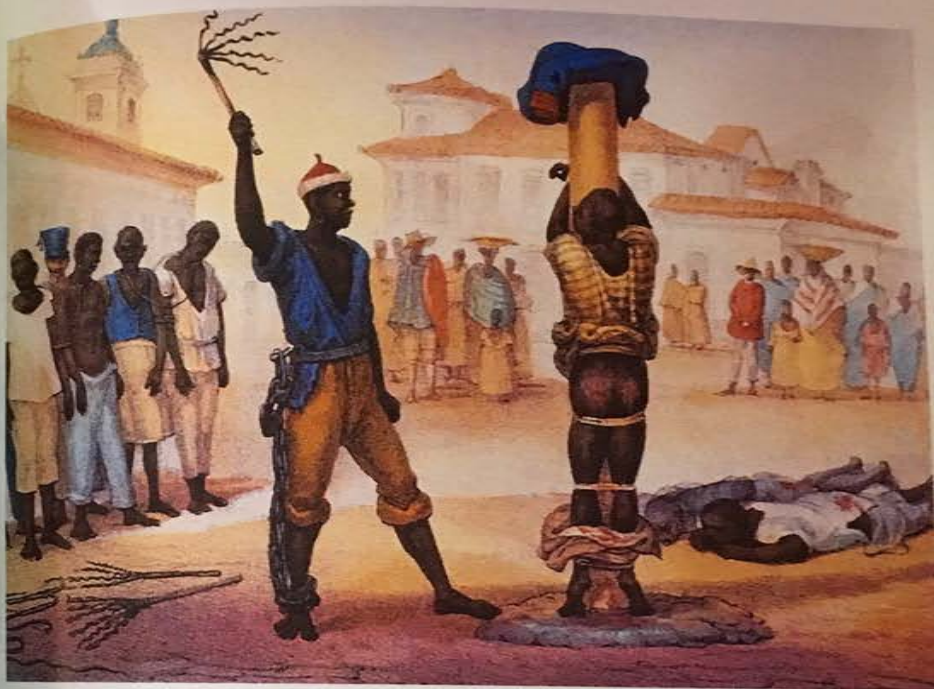
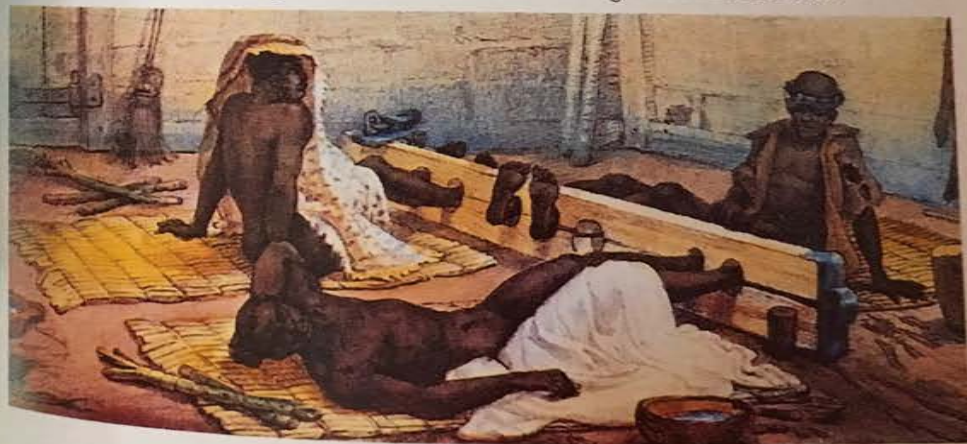
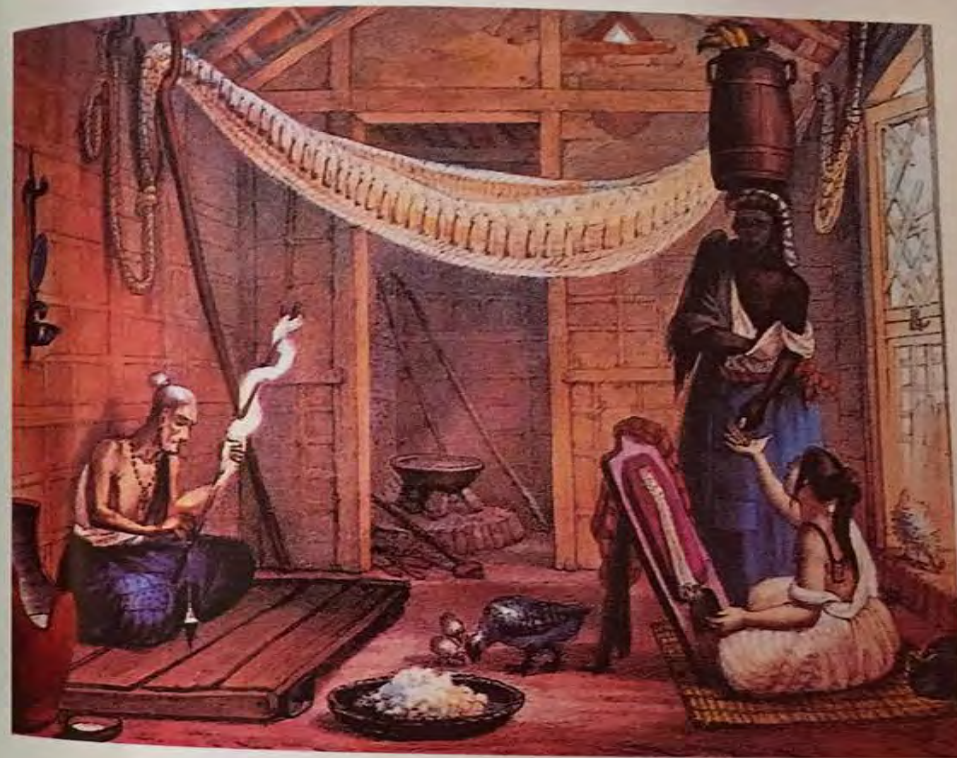
2. *Africanos: Cabinda — Quiloa — Rebolo — Mina — Rugendas.*

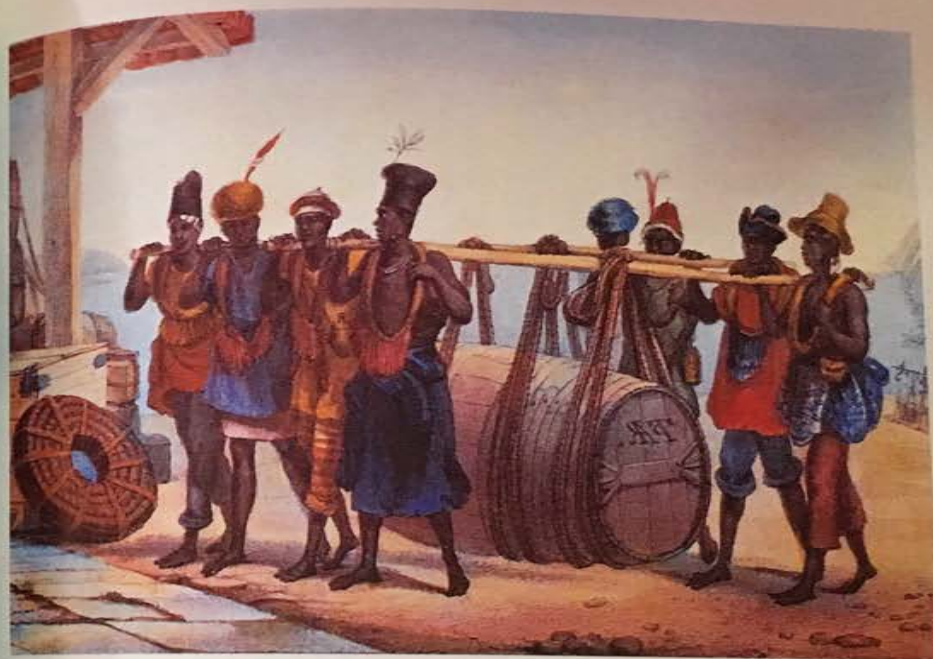
3. *O mercado de escravos da rua do Valongo. De Debret.*

4. *Chegada ao Rio de Janeiro. De Rugendas.*

5. Um funcionário do governo com sua família e escravos. De Debret.

6. Uma senhora brasileira em casa. De Debret.

7. *O enterro de uma criança negra. De Debret.*

8. Uma turma de acorrentados numa loja de tabaco. De Debret.

9. Um açoitamento público de escravos no Pelourinho e negros no tronco. De Debret.

10. Uma casa de escravos. De Rugendas.

11. Uma família pobre em casa. De Debret.

12. *Uma carregadora escrava. De Debret.*

13. *Carregadores de tonel e homens negros de diferentes nações. De Debret.*

14. Sapateiros escravos. De Debret.

TABELA 6.5

PACIENTES TRATADOS DE FEBRE AMARELA

NO ENGENHO VELHO, FEVEREIRO-MAIO DE 1850

	Nacionalidade	Homens	Mulheres	Total	Taxa por 1000[b]
Pessoas Livres[a]	Brasileiros	138	127	265	37,0
	Estrangeiros[c]	142	41	183	70,5
	Total[d]	280	168	448	45,9
Escravos	Brasileiros	114	40	154	44,2
	Estrangeiros[c]	93	46	139	22,2
	Total[d]	207	86	293	30,0

Fonte: Roberto J. Haddock Lobo, "Resultado da Clinica particular do dr. R. J. Haddock Lobo, durante todo o tempo que a epidemia reinante grassou pela freguesia do Engenho Velho", *Annaes Brasilienses de Medicina* 5, n.° 10 (jul. 1850): 204-205. A organização da tabela é minha.

[a] Aparentemente, não incluiu libertos, embora talvez o tenha feito, uma vez que o dr. Haddock Lobo tinha um interesse especial pelo modo como a febre amarela atacava os europeus estrangeiros com mais severidade do que os brasileiros livres. As taxas foram calculadas com base apenas na população livre.

[b] Calculada com base no censo total para cada grupo no Engenho Velho em 1849. Ver tabela 3.6.

[c] Os escravos estrangeiros eram principalmente africanos.

[d] Do total de 741, doze morreram: idades 1-7: 3; 7-14: 1; 14-25: 1; 25-50: 4; 50-60: 3.

e, finalmente, os próprios brasileiros abastados, mas em pequeno número". Em outras epidemias, embora menos graves, a febre amarela aterrorizou o Rio em repetidos ciclos até que as campanhas de saúde pública de Oswaldo Cruz a puseram sob controle. Uma vez que menos de 10% da população e poucos "brasileiros abastados" contraíram a doença em 1850, deve haver uma explicação de por que todos os grupos da cidade não sofreram igualmente de febre amarela — se era a primeira epidemia desde o século XVII.

Há estatísticas para a epidemia de 1850 em uma paróquia, Engenho Velho, que sugerem o impacto diferenciado da febre amarela sobre a população da cidade. Entre fevereiro e maio, no auge da epidemia, mais gente livre (448) que escravos (293) foi tratada por causa da doença. Somente doze dos 741 morreram. Como era de se esperar, os estrangeiros livres tiveram a maior taxa de infecção (70,5) e os estrangeiros escravizados (principalmente africanos), a taxa mais baixa (22,2). O que é um pouco surpreendente é que a taxa dos brasileiros livres (37) esteve mais próxima da dos africanos que da dos estrangeiros livres, enquanto a taxa dos escravos brasileiros atingia 44,2 (tabela 6.5).

Os estrangeiros livres tiveram a taxa mais alta porque eram principalmente europeus de países sem febre amarela endêmica. Além disso, havia uma gran-

de quantidade de hospedeiros altamente vulneráveis devido à imigração européia para o Rio na década de 1840. De forma oposta, os africanos tiveram a taxa mais baixa, talvez porque viessem de regiões da África em que a febre era endêmica. Os que haviam tido um caso moderado de febre amarela na infância adquiriram imunidade para o resto da vida, mas a nacionalidade africana não era suficiente em si mesma para salvar os cativos da doença: 139 escravos estrangeiros também a contraíram; evidentemente, vinham de regiões meridionais da África onde a febre amarela não era comum.

As taxas dos brasileiros são as mais difíceis de explicar. Os escravos brasileiros apresentavam uma taxa mais alta do que as pessoas livres provavelmente porque viviam em casas mais pobres, que permitiam a entrada dos mosquitos. Ademais, muitos deles podem ter ido para o Rio de regiões do país onde não havia a febre. Por outro lado, os brasileiros livres viviam em casas mais confortáveis, fugiam da cidade para suas fazendas ou tinham a vantagem de ter sido criados em áreas em que existia a febre amarela "da selva" que poderia ter dado a eles alguma imunidade adquirida à epidemia de 1850. Assim, uma exposição anterior à doença pode ter sido à febre amarela endêmica, na qual o vírus é transmitido do primata para o mosquito e daí para o homem.

Há uma explicação final para a diferença de taxas sugerida por Kenneth F. e Virginia H. Kiple. Após um cuidadoso estudo da incidência de febre amarela no Sul dos Estados Unidos, eles demonstraram que os negros americanos tinham uma "imunidade relativa" à doença. Embora tivessem "tanta chance de contrair febre amarela quanto os brancos", sofriam uma forma mais moderada e tinham maior probabilidade de sobreviver. Eles concluíram que "essa capacidade de 'aproveitar' a doença numa 'forma notavelmente moderada' deve ser o resultado de algum mecanismo de defesa inato desenvolvido pelo corpo humano para enfrentar a febre amarela endêmica da África Ocidental — um mecanismo que permitia às populações sobreviver à doença, de tal forma que pudessem adquirir imunidade em grande número".

Tendo em vista que muitos brasileiros eram descendentes de africanos, eles teriam o mesmo "mecanismo de defesa" que os negros americanos; portanto, seriam de se esperar taxas mais baixas dos brasileiros e as mais baixas de todas, dos africanos, exatamente como se pode ver nos registros do Engenho Velho de 1850. Posteriormente, o "mecanismo de defesa inato" e a imunidade adquirida seriam da maior importância para proteger os escravos das epidemias de febre

amarela, mas nem todos os escravos os tinham e assim, depois de 1850, se não antes, essa doença foi um problema de saúde constante para escravos não imunes.

Outra moléstia que é difícil de confirmar como causa da mortalidade dos escravos antes de 1850 é o tifo.[16] Algumas das febres remitentes, dinâmicas ou agudas podem ter sido tifo, mas em especial antes de 1829, os médicos não conseguiam reconhecer essa doença em suas formas epidêmica ou murídea. Um motivo é que seus sintomas são muitas vezes semelhantes aos de outras moléstias ou febres: febre aguda com calafrios, depressão, fraqueza, dores na cabeça e nos membros, delírio e erupções. Houve apenas três casos identificados como tifo na Santa Casa (apêndice B), embora tenham havido também alguns casos de "febre pútrida", que era então um termo popular para essa doença. Tendo em vista que o tifo era um problema grave entre os colonos alemães do Sul do Brasil e que havia muitos europeus no Rio durante a década de 1840, essa moléstia deve ter sido mais comum do que os registros indicam. Além disso, o tifo epidêmico, às vezes chamado de "febre da prisão", ocorre quando muita gente mora junto e usa as mesmas roupas durante longos períodos sem lavar. Nessas condições, o piolho que transporta o organismo causador, *Rickettsia prowazeki*, "infesta corpos não lavados e as costuras das roupas sujas". Os escravos com maior probabilidade de contrair tifo eram os encarcerados em prisões imundas junto com europeus. O que se chamava de sarna, uma doença da pele "contagiosa" que se espalhava rapidamente pelas populações carcerárias, talvez fosse tifo epidêmico.

A forma mais branda de tifo murídeo, causada pelo *Rickettsia mooseri*, é atualmente endêmica no Rio. Devia também ser comum entre os escravos, pois é transmitido pelas pulgas dos ratos para os homens, e esses roedores eram abundantes na cidade. Europeus recentemente chegados de navios infestados por ratos também deveriam disseminar a doença. Todavia, a incidência total de tifo entre os cativos talvez fosse baixa, pois eles usavam normalmente pouca roupa, não dando abrigo aos piolhos, e banhavam-se com mais freqüência que os europeus.

A febre tifóide era confundida muitas vezes com tifo, pois até o dr. Sigaud relatava que tifo mais fraco ou febre nervosa era febre tifóide.[17] Segundo o dr. Torres Homem, a febre tifóide não era tão grave no Rio quanto na Europa, e os registros da Santa Casa mencionam apenas sete escravos mortos por causa dessa doença. Uma vez mais, o problema é o da identificação exata da moléstia, pois Torres Homem dá muitas febres, tais como atáxica, dinâmica, lenta nervo-

sa e pútrida como formas de febre tifóide; esses nomes eram usados antes de 1850 para várias febres, que podem ou não ter sido tifóides. No Sul dos Estados Unidos, onde ela matava escravos com freqüência, chamavam-na de "febre contínua" devido a sua "característica elevação ininterrupta da temperatura do corpo durante duas ou três semanas". Assim as febres contínuas e remitentes descritas no Rio poderiam ser também referências à febre tifóide. Por outro lado, já em 1817, os estrangeiros a identificavam como um problema significativo de saúde da cidade; e houve ao menos duas epidemias atribuídas à febre tifóide, em 1836 e 1842. Com a higiene piorando em algumas áreas do Rio, o dr. Sigaud observou que ela aumentara sua incidência nos vinte anos posteriores a 1817-1824; antes disso, os casos eram raros. Tendo em vista que a febre tifóide prospera em populações urbanas em que há saneamento inadequado e água e alimentos contaminados, ela deveria ser endêmica na população escrava, especialmente depois de 1830.

Mais facilmente reconhecíveis do que essas febres são as doenças mortais que dizimavam as crianças do Rio: tosse comprida ou convulsa (coqueluche), sarampo e escarlatina.[18] A tosse espasmódica da primeira e as erupções das outras duas não deixavam de ser notadas, mas outras doenças infantis deixavam poucos traços de seu impacto sobre a população escrava. Embora a coqueluche, que afeta os pulmões, devesse ter um efeito devastador sobre as crianças escravas, houve apenas 25 cativos hospitalizados com ela em 1847 e apenas dois morreram por sua causa em 1849. Aparentemente, não foi tão letal quanto outras doenças naqueles anos (por que não eram anos de epidemia?), mas sua verdadeira mortalidade e incidência são desconhecidas para os escravos do Rio, pois a maioria das fontes somente lista escravos morrendo de "tosse", em vez de "coqueluche".

Porém, há poucas dúvidas sobre a freqüência e o impacto mortal do sarampo. Pelo menos seis grandes epidemias varreram o Rio entre 1835 e 1850, muitas vezes em combinação com gripe, varíola, coqueluche ou escarlatina. As epidemias de sarampo nos navios negreiros tiravam a vida de crianças e adultos não imunes. No século XIX, os traficantes já consideravam um tributo a sua "humanidade" que somente sarampo e varíola continuavam a matar africanos em trânsito para o Rio. Na verdade, muitas epidemias de sarampo podem ter começado com novos escravos infectados. Essa reputação no tráfico, no mercado de escravos ou entre os novos africanos não se reflete na amostra da Santa Casa, pois apenas dois escravos morreram de sarampo em 1849, enquanto dezesseis foram

hospitalizados com a moléstia em 1847. Aparentemente, esses não foram anos de epidemia séria, embora 1838, ano epidêmico, não tivesse mortes atribuídas ao sarampo (apêndice B).

Ainda mais mortal que o sarampo era a escarlatina.[19] Depois de severas epidemias na região do rio da Prata e no Sul do Brasil, ela apareceu no Rio em 1835. Durante dois anos parece ter causado morte apenas em casos esporádicos, mas em dezembro de 1837 assumiu forma epidêmica e no ano seguinte invadiu o Valongo. Segundo o dr. Sigaud, os médicos haviam relatado apenas casos dispersos de escarlatina antes disso porque deram pouca atenção "à erupção" em negros e pessoas de cor. Se Sigaud está correto, a escarlatina vinha atacando gente de cor antes de 1837, mas poucos casos haviam sido tratados como tal pelos médicos da cidade. A partir de 1837, a doença aumentou evidentemente sua virulência, uma vez que os anos mais "terríveis" da epidemia foram 1842 e 1843. Com efeito, Rego classificou a epidemia de 1842-1843 de escarlatina como inferior somente à de febre amarela de 1850. Ela possivelmente complicou a mortalidade devida à febre amarela, porque apareceu em outra epidemia mortal em 1849. Tendo em vista que a escarlatina, se não é fatal, deixa a pessoa severamente debilitada, muitas vezes com reumatismo do coração, ela pode ter enfraquecido as crianças a ponto de torná-las vítimas fatais da febre amarela em 1850. Os registros da Santa Casa para 1838 e 1849, no entanto, não refletem a incidência de mortalidade de escarlatina entre os escravos do Rio: apenas um médico relatou uma morte de escravo por causa dela em 1849. A maioria dos médicos ainda não conseguia identificar a doença em negros em 1849, ano epidêmico, e os raros casos documentados de escarlatina entre escravos revelam pouca coisa a respeito do verdadeiro impacto da doença sobre a saúde e mortalidade das crianças escravas da cidade.

As doenças infantis mal documentadas eram difteria, catapora, caxumba, poliomielite e uma "gripe" desconhecida do início do século XIX.[20] No Sul dos Estados Unidos, a difteria, "chamada de crupe e, às vezes, de garganta inflamada pútrida", matava comumente os escravos. Porém, no Rio, Spix e Martius estavam entre os poucos que listaram o "crupe" como doença da cidade; mas também observaram que ele mostrava uma "preferência" por crianças brancas. Uma epidemia de 1816, que atacou com mais seriedade crianças do que adultos e particularmente meninas, pode ter sido difteria. Em cinco meses, "levou" (matou?) 3 mil na cidade. As pessoas chamaram a doença terrível de "corcunda", de-

vido à maneira como as pessoas se curvavam nos ataques de tosse. Se sobreviviam, muitas sofriam depois de peripneumonia. Depois dessa epidemia, a doença assumiu um caráter mais benigno, sem complicações graves. De acordo com o dr. Sigaud, foi uma forma de gripe que já havia atingido o Rio em pelo menos duas epidemias anteriores. Em 1780, conhecida como zamparina, causara uma "alteração no sistema nervoso e locomotor"; em 1801, a gripe reaparecera, com uma inflamação nos olhos que provocara muita cegueira. Embora seja improvável que a epidemia de corcunda de 1816 possa ser identificada com exatidão, a tosse violenta aponta para difteria, especialmente tendo em vista que Spix e Martius identificaram o crupe em 1817. Por outro lado, a classificação como "gripe" por Sigaud pode indicar uma forma epidêmica da doença. Fosse difteria ou gripe, ou possivelmente ambas, não há indícios específicos de seus efeitos sobre os escravos. Porém, é de se suspeitar que eles estavam entre as principais vítimas, devido à sua vulnerabilidade às infecções respiratórias.

Outras doenças infantis, como catapora (varicela), caxumba (trasorelho, parotidite epidêmica) e poliomielite eram raramente identificadas como causa da morte de escravos. As erupções da catapora e o inchaço da caxumba tornam possível identificar a existência dessas doenças infantis no Rio, mas elas raramente matavam escravos. A poliomielite em seus estágios iniciais era provavelmente identificada como febre, e os que sobreviviam ficavam com "paralisia".

As crianças escravas eram vítimas de muitas outras doenças (ver adiante), mas os que vinham nos navios negreiros tinham também de suportar os terríveis contágios do tráfico. Sarampo, disenteria e varíola eram apenas três das moléstias mortais nos navios. Aos anos de pico da importação de africanos seguia-se inevitavelmente a irrupção de uma ou mais doenças vindas da África que atacavam jovens e velhos, livres e cativos da cidade. As moléstias contagiosas que os cariocas associavam aos africanos eram oftalmia, sarna, elefantíase-dos-árabes (filaríase), elefantíase-dos-gregos (lepra ou hanseníase), bouba e sífilis.

A oftalmia, moléstia contagiosa dos olhos, era uma das doenças mais temidas do tráfico negreiro, causando cegueira parcial ou total.[21] Ao atacar toda a carga e a tripulação de um navio, podia freqüentemente cegar todos a bordo. O cirurgião inglês Nelson registrou duas epidemias de oftalmia a bordo. Uma ocorreu em um navio negreiro capturado ao largo da costa de Campos, no Brasil, no qual muitos africanos estavam com varíola, disenteria e úlceras. "Os negros que a oftalmia deixara cegos estavam acovardados e em aparente apatia

diante do que acontecia a sua volta", relatou ele. Era "o ultimato da desgraça, as últimas gotas da taça da amargura". Em outro navio capturado perto do Rio, Nelson observou as conseqüências de uma epidemia de oftalmia:

> Montes de pobres criaturas estão agachadas nos cantos ou tateando pelo convés, privadas de toda visão. Suas pálpebras imensamente inchadas, contrastando com suas feições magras e debilitadas, e a secreção que escorre constantemente por seus rostos e que eles não têm nem um trapo para limpar, dão-lhes uma aparência de miséria chocante e tenebrosa que me é impossível descrever.

Nessas circunstâncias, os traficantes desembarcavam os africanos infectados e conduziam-nos aos tropeços pelas ruas até o mercado de escravos, onde eles disseminavam rapidamente a doença contagiosa entre os outros cativos. Duas epidemias notáveis de oftalmia seguiram-se aos anos de pico do tráfico. Uma aconteceu em 1830, quando navios de Benguela e Angola a introduziram no Valongo, onde fez "centenas" de vítimas. No ano seguinte, uma epidemia mais grave provocou muitos casos de cegueira. Vários pacientes tinham um ponto branco no tecido da córnea e, em alguns casos, exibiam sinais de oftalmia venérea. Outra grande epidemia ocorreu em 1846, depois que muitos escravos desembarcaram com a moléstia em 1845. Outras epidemias apareciam periodicamente ao longo da costa, em São Sebastião, Ilha Grande, na província do Rio e no Espírito Santo. Em conseqüência, a cegueira era "muito comum" entre os escravos, e Luccock calculou que o Rio tinha "uma proporção maior" de cegos que a maioria das cidades. Por outro lado, "a oftalmia, ou qualquer afecção dos olhos" era "extremamente rara" em Angola.

A causa exata de tanta cegueira entre os escravos é difícil de determinar. Somente no Rio, deve ter havido muitos motivos: acidentes, glaucoma não tratado, catarata, deficiência de vitamina A e doenças como varíola, sarampo, sífilis e lepra. Uma vez que varíola e oftalmia ocorriam amiúde no mesmo navio, o que era conhecido como oftalmia talvez fosse cegueira da varíola. Atualmente, a oftalmia é definida como "uma infecção grave dos olhos, especialmente na primeira infância", por gonococos, estafilococos e outros organismos. A oftalmia gonorréica ainda cega muitas crianças submetidas à sujeira e ao amontoamento e deveria estar presente entre as crianças escravas. Porém, a oftalmia associada aos africanos pode ter sido tracoma ou oncocercose. O tracoma, ou oftalmia

egípcia, é "uma doença virótica que ataca tanto a conjuntiva, a membrana do olho, como a córnea, deixando nesta cicatrizes que resultam em visão gravemente prejudicada ou cegueira". Ela ainda é um problema em regiões da África onde a população tem baixos padrões de vida e higiene ruim. Outra causa da cegueira é uma doença africana dos olhos que se encontra agora também na América Central e no Norte da América do Sul. Conhecida como cegueira do rio em Gana, a oncocercose é uma infestação parasítica de filária que provoca muitas vezes a perda parcial ou total da visão.[22] Os sintomas são nódulos na cabeça e no tronco, lesões na pele e coceira tenaz. Há descrições do século XIX de africanos com tais sintomas no Rio, mas os médicos não conseguiram identificar a causa da doença, embora o dr. Sigaud reconhecesse que havia várias formas de "oftalmia". Tendo em vista que a oncocercose é disseminada por um vetor com limites ambientais conhecidos e que a cegueira demora a se desenvolver, ela era provavelmente responsável pela deterioração da visão somente de africanos de regiões como Gana e Zaire, nas quais era endêmica. É improvável que fosse a causa das epidemias rápidas de cegueira nos navios negreiros. Uma vez que o tracoma é uma doença virótica, deve-se aparentemente a ele a oftalmia associada ao tráfico negreiro.

A sarna é uma doença do tráfico ainda mais intrigante.[23] Comum em Angola, nos navios negreiros e no mercado de escravos, atacava os que eram confinados juntos e mal alimentados. O que era conhecido como sarna no Rio era aparentemente mais de uma doença, e sua exata identificação é difícil. A escabiose — *la gale*, em francês — , conhecida popularmente como "a coceira", é uma irritação da pele causada por um inseto minúsculo, com formato de tartaruga, que penetra na pele para pôr ovos. Sempre que as pessoas são confinadas juntas sem muita roupa, o inseto passa com facilidade de hospedeiro para hospedeiro e cria uma "epidemia de coceira". O dr. Sigaud, no entanto, registrou quatro variedades de *la gale* importadas da África: miúda, úmida, purulenta e caquética. Os africanos recém-desembarcados com sinais óbvios de *la gale* eram tratados com óleo de coco para moderar as erupções da pele, e alguns dias depois, com banhos e laxantes. Não surpreende que fosse também "familiar" aos negros da cidade.

Dessas variedades da doença, há poucas dúvidas de que a escabiose produzida por um ácaro fosse uma delas. Tal como descrita por Spix e Martius, a sarna causava uma "inflamação das glândulas sebáceas da pele", com um inchaço

rosado e um irrefreável desejo de se coçar. As mordidas de mosquitos contribuíam para mais coceira e, em alguns casos raros, um estado crônico acabava se transformando numa erupção generalizada similar aos estágios iniciais da lepra. De acordo com o dr. Sigaud, a forma mais benigna de sarna era a que dava lugar a "papilas pruriginosas" aglomeradas nos braços, nas axilas, em torno do pescoço e nas costas que provocavam coceira violenta durante sete ou oito dias.

A forma "mais rebelde" — mais difícil de curar — de sarna era a "sarna miúda", que produzia pústulas pequenas e muito purulentas no epigástrio e no peito. Por outro lado, a "sarna úmida", que afetava principalmente os braços e as pernas, criava grandes pústulas sem qualquer inflamação em torno da base, enquanto que a "sarna purulenta", que era inflamatória e dolorosa, atacava as mãos e os dedos dos pés. Essas formas de sarna eram semelhantes à sarna angolana. Segundo Monteiro, a sarna não era uma moléstia contagiosa em Angola e quando procurou os ácaros da escabiose, não encontrou nenhum no microscópio. O que relatou foi que a sarna era "uma espécie de coceira [...] muito comum entre os negros; aparece como pequenas pústulas aquosas nas mãos e nos pés e, em casos graves, nos cotovelos e joelhos, e nos braços e pernas. Essas pústulas abrem-se em feridas, que ficam cobertas com matéria e escamas e são acompanhadas por um pequeno inchaço e dor, mas não muita coceira". Monteiro achava que a sarna se devia à "sujeira e imundície", mas não conseguia explicar por que os africanos e europeus mais limpos também a contraíam.

Por fim, Sigaud descreveu outro tipo de sarna, peculiar a crianças e adultos exauridos por doenças crônicas ou agudas: a sarna caquética. Em sua seção sobre doenças da pele, incluindo *la gale*, ele menciona também uma "condição patológica" encontrada em certos negros velhos nos quais havia um endurecimento do tecido celular.

Parece que mais de uma doença era chamada de sarna no Rio do século XIX. Sabendo-se que a escabiose normalmente não é fatal, exceto se ocorre uma infecção grave, e tendo em vista que a sarna supostamente matou escravos (apêndice B, categoria XI), deve-se suspeitar que a escabiose aparecia junto com outra doença fatal, ou que a sarna mascarava outra doença cujos sintomas apareciam na pele, como bouba na fase inicial, tifo, pelagra ou outras doenças nutricionais que não eram reconhecidas no século XIX (ver adiante), não se esquecendo que Weech recomendava frutas e alimentação para curá-la. Um estudo cuidadoso das descrições de sarna poderia fornecer pistas para uma identifica-

ção mais exata das doenças dermatológicas e nutricionais dos escravos no século XIX.

Os problemas nutricionais podem também ter sido disfarçados por "angioleucite" ou "erisipela branca".[24] De acordo com o dr. Sigaud, ela era "endêmica no Rio de Janeiro", especialmente em mulheres e crianças, embora a erisipela propriamente dita fosse predominante em homens. Ele distinguia ainda entre a erisipela conhecida na Europa, que ataca a face, o abdome e os membros, da "angioleucite", ou inflamação dos vasos linfáticos, que acometia seriamente mulheres e crianças. O primeiro tipo, ou "erisipela vermelha", Sigaud acreditava que fosse causado por calor excessivo, insolação, pimenta, abuso de peixe, crustáceos e sardinhas, mordidas de insetos, supressão do fluxo menstrual, hemorróidas e excessos venéreos e alcoólicos. O ataque acabava geralmente com resolução ou descamação. A "erisipela branca", por sua vez, devia-se à umidade, alimentação com farináceos e frutas mucilaginosas, sífilis, hepatite, vida sedentária e a repercussão de *la gale* (sarna). Em indivíduos com anemia, a erisipela aparecia sem muita febre; de outro modo, a invasão era tão violenta que parecia um ataque de febre intermitente, ou como a erisipela flegmonosa da Europa que acabava com grandes abcessos nas partes atingidas. Nesse caso, havia calafrios prolongados, vômitos, ansiedade, uma dor forte no epigástrio e baixo estômago, delírio, desmaio e um estado comatoso; mas todos esses sintomas desapareciam em 24 ou 48 horas, na medida em que a pele ficasse úmida, a erupção se manifestasse e o paciente recebesse bebidas que causassem transpiração.

As descrições de Sigaud sugerem que uma dessas doenças era realmente erisipela, enquanto a outra era uma doença nutricional. Atualmente, a inflamação dos vasos linfáticos pode ser causada pela entrada de bactérias através de ferimento ou abrasão da pele. Uma infecção grave pode causar a formação de abscessos e uma infecção geral com pirexia, tremores, delírio, membros inchados como os de elefante e até a morte. O que Sigaud chamava de "erisipela vermelha" era a verdadeira erisipela: ela matava, em particular, escravos no Rio que, devido às punições com instrumentos que rompiam a pele, tinham ferimentos abertos à infecção por estreptococos. Quatro escravos foram hospitalizados com erisipela em 1847 e seis morreram desse mal em 1849.

A identidade da "erisipela branca" é menos certa, mas a associação que Sigaud faz da doença com mulheres e crianças, dieta, anemia, supressão da menstruação (amenorréia devida à subnutrição?) e sarna sugere uma ou mais doenças da nutrição. Escravas alimentadas com dietas farináceas, poucas frutas e menos proteína deveriam estar sujeitas à pelagra (manifestada pela sarna), beribéri (pernas inchadas) e deficiência de riboflavina, que afeta a face (de modo semelhante à erisipela?). Tendo em vista que todas as três doenças causadas por deficiência envolvem vitaminas solúveis em água que podem se perder em comidas fervidas, escravos alimentados com mingau fervido eram especialmente vulneráveis. Dietas de carboidratos com pouca gordura levam muitas vezes a deficiências de tiamina e ao beribéri, marcado em seus estágios finais por um edema geral e membros inchados. Quando os brasileiros começaram a copiar a dieta européia e acrescentaram à sua mesa (na década de 1840) café (uma fonte de niacina), carne-seca e pão de trigo, o que era então conhecido como erisipela declinou em incidência, embora grassasse sem freio em mulheres, crianças e escravos mal nutridos, que continuavam a receber a velha dieta de mingau de milho ou mandioca, feijão e toucinho.

Outras doenças classificadas como da pele no século XIX eram a elefantíase-dos-árabes e elefantíase-dos-gregos. Embora sejam moléstias diferentes, os médicos cariocas consideravam-nas relacionadas, pois ambas engrossam e desfiguram o corpo. Eles achavam que a elefantíase-dos-gregos era lepra e que a dos árabes era uma forma da mesma coisa. Portanto, mandavam quem sofria delas para o hospital de São Lázaro. Os sintomas descritos pelos médicos revelam que a elefantíase-dos-árabes não era uma forma de lepra, mas filaríase, uma doença causada por um parasita invasor que se instala nos vasos linfáticos; à medida que o parasita se multiplica, pernas, escroto e seios incham, chegando a tamanhos enormes.[25] A hanseníase (lepra) era então chamada de "lepra leonina" (devido ao desfiguramento da face, que ficava parecida com a de um leão), "mal-de-são-lázaro" ou o "morféia". A Santa Casa tratou e sepultou alguns escravos com elefantíase-dos-árabes e elefantíase-dos-gregos e um com lepra, mas esses poucos casos não revelam a verdadeira incidência de filaríase ou hanseníase no Rio.

Tendo em vista que era endêmica no Rio, as descrições de filaríase são extensas, pois os viajantes ficavam fascinados com a enormidade do desfiguramento em que as pernas de uma pessoa atingiam tamanho e aparência elefantinos. Os estrangeiros observavam que os negros tinham predisposição a essa doença, enquanto o dr. Horner a associava a todos que andavam descalços. No início do século XIX, o problema era de tal forma sério que os degraus dos conventos e igrejas estavam cheios de mendigos com hipertrofias tão grandes que

ficavam impossibilitados de trabalhar. Os mais "afortunados" com filaríase eram mandados para o hospital de São Lázaro, originalmente na ilha dos Frades e depois reconstruído em São Cristóvão, onde havia geralmente menos de cem pacientes de cada vez. Com as eventuais melhoras em aterros e drenagem de pântanos, a doença estava mais bem controlada em 1841, embora ainda fosse um problema para aqueles que moravam em "lugares baixos e úmidos". Segundo o dr. Horner, a limpeza da cidade diminuíra sua incidência, sendo contraída principalmente por quem andava descalço. Por que ele acreditava que os descalços contraíam elefantíase não está claro, pois o parasita é transmitido por um mosquito; mas a explicação talvez seja que quem andava descalço também usava pouca roupa e dormia em pântanos ou perto deles. Depois que o hábitat dos mosquitos foi removido ou as pessoas adotaram estilos europeus de roupas protetoras, diminuiu a incidência da doença; mas a filaríase não desapareceu, pois os africanos que tinham contraído o parasita em suas terras natais e os mal vestidos e desabrigados continuaram a sofrer com ela.

Outras moléstias podem ter sido diagnosticadas erradamente como sendo elefantíase-dos-árabes, inclusive a doença nutricional beribéri. As referências a novos africanos com a moléstia e à elefantíase-dos-árabes como a "erisipela do Rio de Janeiro" pode apontar para o edema generalizado do beribéri, em vez da filaríase. Parece improvável que os traficantes de escravos trouxessem africanos com os sinais óbvios da filaríase, pois os compradores cariocas não iriam adquirir um cativo com suspeita de lepra. Também seria preciso mais do que uns poucos meses ou do que o tempo da travessia do Atlântico para que o parasita engrossasse o corpo até dimensões elefantinas. Suspeita-se, portanto, que os novos africanos descritos como tendo elefantíase estavam, na verdade, sofrendo do edema generalizado do beribéri e das mudanças de pele devido à pelagra e ao escorbuto. Na década de 1840, a combinação da drenagem de pântanos com a melhora da dieta ajudara a controlar melhor tanto a filaríase quanto os males nutricionais; portanto, o que era conhecido como elefantíase-dos-árabes declinara no Rio na metade do século.

Não houve declínio semelhante da elefantíase-dos-gregos e, com efeito, aumentou o número de portadores de hanseníase na década de 1840 devido ao grande afluxo de novos africanos e de brasileiros da zona rural de regiões em que a lepra era endêmica.[26] Muitos africanos devem ter sido importados com a doença em seus estágios iniciais, pois vinham de áreas endêmicas da África e podem ter sido a causa de sua disseminação no Rio. Embora a hanseníase só possa ser contraída depois de um contato longo e íntimo com uma pessoa infectada, as residências apinhadas deviam proporcionar as condições ideais para sua disseminação na cidade. Os documentos da época, porém, mesmo aqueles que listam os poucos pacientes do hospital de São Lázaro ou da Santa Casa, sugerem que havia uma incidência baixa da moléstia entre os escravos. Com efeito, os registros dos hospitais revelam que mais gente livre do que escravizada foi hospitalizada com lepra em 1847, mas esses documentos obscurecem a verdadeira incidência de hanseníase entre os cativos. Os senhores que descobriam algum escravo com a doença e temiam a contaminação, abandonavam-no nas ruas, alforriavam-no, doavam-no para um hospital ou pediam o dinheiro de volta, devolvendo o escravo recém-comprado. Livres do controle do dono, esses escravos talvez fossem contados entre a população livre ou liberta nos registros hospitalares. Por fim, muitos escravos jovens deviam ter lepra nos estágios iniciais; mas não sobreviviam até o ponto em que a hanseníase mata, pois os primeiros sintomas podem não aparecer durante três a cinco anos e, às vezes, até quarenta anos depois da infecção.

Duas outras doenças que atacavam a pele, discutidas muitas vezes com relação à lepra, aos novos africanos e aos negros em geral, eram a bouba e a sífilis. A identificação e incidência de ambas, no entanto, são incertas, devido à confusão freqüente de uma com a outra e com outras moléstias. Na década de 1830, havia a doença africana conhecida como "bobas" (bouba),[27] enquanto alguns de seus sintomas eram descritos como "úlceras bubáticas" e "febre bubeira". Uma década mais tarde, os médicos estrangeiros usavam termos modernos para a doença: "piã" ou "framboesia". Houve alguns casos de "bobas" que mataram escravos em 1833 e 1838. Os registros da Santa Casa também não refletem a incidência de sífilis no Rio, pois indicam somente cinco mortes, embora houvesse dezenove escravos sob tratamento dessa moléstia em 1847. Por outro lado, o dr. Sigaud relatou que *"le pian"* com lepra eram endêmicos nas províncias de Minas Gerais, Espírito Santo e outras partes do Centro e do Norte do país e que as duas atacavam com o mesmo furor do Maranhão a São Paulo. No século XIX, a bouba era endêmica no Brasil.[28]

Essas referências fragmentárias à bouba e à sífilis colocam questões sobre a verdadeira identidade de cada uma delas e de sua incidência entre escravos. Há vários problemas. Em primeiro lugar, o grande número de escravos que vinha

de áreas da África e do Brasil onde a bouba era endêmica deveria trazer essa doença altamente contagiosa para o Rio. A bouba floresce em condições de amontoamento de gente, em áreas imundas onde as pessoas usam pouca roupa; logo, deve ter-se disseminado rapidamente entre os pobres e escravos da cidade. Deveria ser especialmente virulenta nas prisões e quartéis, talvez como a sarna dos registros das prisões. Ao contrário da sífilis, é uma doença não venérea causada por um espiroqueta que é facilmente contraído por contato direto da pele ou indiretamente, mediante material contaminado. Porém os efeitos da bouba não aparecem de imediato e podem demorar mais de quarenta anos, com debilitação geral, lesões epidérmicas, úlceras abertas e "horrível" desfiguramento. Os escravos importados com a moléstia em seus estágios iniciais sofreriam a debilitação lenta da bouba e a transmitiriam aos outros, mas uma vez que poucos chegavam aos quarenta anos, raramente morriam com evidências de seus piores sintomas.

Se a bouba era endêmica no Brasil e na África e predominante na população escrava, então os cativos talvez apresentassem uma baixa incidência de sífilis.[29] Onde a bouba é endêmica, a sífilis tem incidência baixa. Com efeito, os médicos da época observavam que a bouba era uma forma especial de sífilis que infestava os africanos, ao passo que Imbert, Horner e Pohl acreditavam que as doenças venéreas eram muito comuns entre negros e pobres. Ao relacionar as moléstias venéreas com os baixos padrões socioeconômicos de vida em que a bouba floresce, os doutores talvez estivessem confundindo essas moléstias com a bouba.

Um segundo problema relaciona-se com a sífilis. Em um ambiente urbano, essa doença tende a predominar, enquanto a bouba floresce em áreas rurais. Seria isso verdade também para o Rio? Uma vez que se tratava de uma cidade portuária com muito intercâmbio entre marinheiros estrangeiros, imigrantes e escravos, as moléstias venéreas eram predominantes. Segundo Heredia de Sá, a sífilis era tão comum no Rio que fazia parte das próprias paredes das casas. Há poucas dúvidas, conforme as fontes da época, de que a sífilis era um problema de saúde grave na cidade, e algumas das descrições da Santa Casa sugerem a doença em estágio avançado. Quando chega a matar uma pessoa, ela afeta o coração, com aneurismas na aorta, freqüentemente característicos da sífilis cardiovascular, os olhos e o sistema nervoso. Os escravos sofriam de cegueira e morriam de aneurismas na aorta (apêndice B, categoria VII) e numerosas doenças nervosas. Com efeito, o dr. Sigaud era incapaz de explicar por que os negros tinham mais

problemas nervosos que os outros habitantes da cidade; um dos motivos, entre muitos, talvez fosse a sífilis avançada. É possível que quem crescia na cidade tivesse maior probabilidade de sofrer dessa doença urbana, ao passo que quem vinha das regiões rurais da África em que a bouba era endêmica tivesse alguma resistência à doença venérea. Em ambos os casos, as moléstias debilitavam seriamente os afetados, mas a sífilis congênita contribuía também para o número de natimortos, mortes de bebês, debilitação geral de crianças e sua morte prematura.

Duas outras doenças venéreas que deviam infestar os escravos eram gonorréia e cancro.[30] Embora a maioria dos médicos do período não conseguisse identificar a gonorréia como doença separada, especialmente nas mulheres, ela deve ter sido comum devido ao número de imigrantes do sexo masculino e à prostituição comum de escravas. O dr. Sigaud descreveu casos de *"la gonorrhée"* em dois homens. Embora ela afetasse o estado geral de saúde do escravo, entre suas conseqüências mais sérias estava a diminuição da fertilidade das escravas. Estudos atuais fazem a conexão entre doenças venéreas como a gonorréia com a esterilidade e as baixas taxas de fertilidade. A outra doença venérea conhecida, o cancro, era identificada por nome ou sintomas, ou seja, a inflamação dolorosa das glândulas linfáticas inguinais. Embora as doenças venéreas não fossem uma causa conhecida importante da mortalidade dos escravos, as fontes do século XIX deixam poucas dúvidas de que a bouba e a sífilis e outras moléstias venéreas fossem endêmicas na população escrava da cidade.

Como revela o apêndice B, as principais causas de doença e morte de escravos eram as moléstias infecto-parasíticas. As doenças venéreas, provenientes da África, as infantis, as febres mortais, como a malária, e a tuberculose cobravam seu tributo em vidas de inumeráveis escravos. Com efeito, o apêndice B mostra que a experiência de morbidez e mortalidade do Rio era típica das cidades do século XIX em que doenças infecto-parasíticas eram a principal *causa mortis*. Em comparação, os grupos restantes de moléstias não eram tão letais, mas parte do problema é a identificação correta da causa exata da morte, pois em muitos casos o que era registrado como tal não passava de sintoma, como febre e diarréia. As categorias seguintes baseiam-se de alguma forma numa classificação atual de causas de morte, mas refletem, na verdade, muitas idéias do século XIX sobre o tema, pois os sintomas estão agrupados com as partes do corpo afetadas.

O segundo grupo mais letal de moléstias compreendia as do sistema digestivo (apêndice B, categoria II). Como era de se esperar de uma cidade tropical com saneamento mínimo, diarréia, gastroenterite, hepatite e enterite eram doenças muito graves nessa categoria. Gastroenterite e hepatite juntas foram responsáveis por pouco mais da metade das hospitalizações devido a queixas sobre o sistema digestivo em 1847. Muitas delas agiam sozinhas, mas com freqüência uma ou mais acompanhavam uma moléstia infecto-parasítica ou eram sintoma de outra doença. Em conseqüência, a identificação positiva das moléstias específicas do sistema digestivo é muito difícil, especialmente quando o sintoma é diarréia.

Conforme as concepções do século XIX, a quantidade de escravos que morria de diarréia era incomum. Com muita freqüência, os médicos não davam outra explicação além de "diarréia" para a morte de um cativo. Sintomática de muitas outras moléstias, a diarréia implica "evacuações fecais leves ou líquidas" freqüentes. Embora seja causada geralmente por um problema do sistema digestivo, há muitos diagnósticos possíveis quando aparece junto com febre: "gastroenterite, enterocolite, disenteria, cólera, tuberculose intestinal, diverticulite, pancreatite, triquinose, febre tifóide, tifo, estreptococemia, poliomielite, brucelose e algumas das febres eruptivas".[31]

Dessa lista, o cólera, especificamente o cólera asiático, cujo sintoma principal é "diarréia profusa", era uma das mais letais em forma epidêmica.[32] No início da década de 1840, os doutores Sigaud e Horner relataram que o cólera asiático não infestava o Rio, poupado que fora da primeira pandemia da doença na década de 1830. Porém, em 1855, o Rio foi atingido pela segunda pandemia, e a partir de então o cólera matou muitos escravos.

As causas mais prováveis de diarréia antes de 1850 eram vermes e parasitas intestinais.[33] Segundo o dr. Imbert, os escravos que examinara tinham corpos infestados de vermes. Nas autópsias, era tão comum encontrar corpos de cativos infestados por eles que raramente eram citados como causa da morte. De fato, os vermes podem ser "bastante inofensivos", nas palavras de Josué de Castro. Com boa nutrição, eles "tornam-se animais domésticos tranqüilos, como qualquer outro [...]. Tudo o que é preciso é fornecer comida suficiente para homem e verme". Porém, se forem mal alimentados, agridem o hospedeiro, interferindo na digestão e absorção de nutrientes essenciais. O que de fato debilitava e matava os escravos, especialmente as crianças, não era o verme por si, mas a combinação de desnutrição e vermes (e talvez parasitas da malária), da qual anemia e diarréia eram amiúde os únicos sintomas.

A partir das fontes do século XIX, é geralmente impossível saber que tipos de vermes infestavam os escravos, exceto no caso de dracúnculos, solitárias, lombrigas e ancilóstomos. Os oxiúros também estavam provavelmente presentes. Um dos mais fáceis de reconhecer era o verme conhecido como filária de Medina, dracúnculo ou lombriga da Guiné (*Dracunculus medinensis*). Luccock conheceu pessoalmente um escravo de catorze anos que os tinha em "todas as partes do corpo". Ainda na África, fora tratado, mas sem sucesso, e vendido como escravo. Em um hospital do Rio, foi finalmente curado desse parasita. Luccock observou como o "animal" parecia enrodilhado sob a pele. Quando sua cabeça apareceu, foi presa por um pequeno fórceps e puxada por cerca de cinco centímetros. A parte extraída foi então enrolada em uma vara até que, depois de algumas horas, o verme inteiro parecia um "fio seco e fino de categute", de considerável comprimento. Agradecido pelo bom tratamento, o menino tornou-se um "excelente criado". Mais tarde, quando Luccock encontrou-o novamente em Paris, ainda estava em boa saúde. O dr. Sigaud observou casos de africanos de quem se extraíram dracúnculos de um metro e meio a dois metros de comprimento. Uma vez que podiam ser retirados do corpo, esses vermes não eram tão danosos quanto outros, embora a remoção malfeita causasse, às vezes, abscessos. Porém, provocavam dores intensas ou desconforto enquanto se moviam na direção dos pés, processo que podia levar dezoito meses.

Outro perigo em potencial para os escravos era o bicho-de-pé (*Tunga penetrans*). Depois que o inseto fêmea penetrava no pé e depositava seu saco de ovos, todos tinham de ser devidamente removidos ou o pé ficava infeccionado e ulcerado, incapacitando o escravo para o trabalho. Essa era provavelmente a causa mais comum de aleijamento nos escravos descalços. Segundo Ewbank, "não há um escravo que não o tenha mais ou menos em seus pés".

O bicho-de-pé e o dracúnculo afetavam em larga medida os membros inferiores, mas outros vermes viviam no estômago ou intestinos e produziam diarréia, bem como vômitos e convulsões em crianças. A lombriga comum (*Ascaris lumbricoides*) vive geralmente no intestino delgado e atinge às vezes grande tamanho (dez a quarenta centímetros). Endêmica nos alojamentos dos escravos,

onde o saneamento e a higiene pessoal eram inexistentes, infectava crianças que comiam terra e brincavam em ruas cheias de fezes.

Outro verme intestinal é a triquina (*Trichinella spiralis*), que causa a triquinose. Embora não haja referência específica a ela no Rio do século XIX, essa doença devia matar os escravos, pois a carne de porco era parte de sua dieta. Com efeito, os porcos que abasteciam o Rio vinham das regiões rurais onde a triquina estava presente. Na capital, parece que passou despercebida e foi identificada provavelmente como diarréia, febre, edema da face, febre tifóide ou outra moléstia. Por outro lado, a incidência nos escravos pode ter sido baixa na década de 1840, quando passaram a receber dietas de carne-seca. Era mais provável encontrar carne de porco fresca na mesa dos senhores, e portanto eles deviam ser mais afetados pela triquinose do que seus cativos.

Tendo em vista que os oxiúros (*Enterobius vermicularis*) são tão pequenos, não há referências a eles, mas devem ter sido causa comum de convulsões em crianças mal nutridas. São contraídos geralmente de verduras e frutas contaminadas e vivem na parte inferior do intestino delgado e no intestino grosso. Ao contrário, as solitárias (tênias) atingem, muitas vezes, tamanho enorme. Encontradas em carne de gado e de porco e em peixes de água doce, elas se instalam no intestino delgado e competem pelos nutrientes com seu hospedeiro. Os escravos com solitária queixavam-se de dores abdominais, constipação ou vômitos, e fome. Conforme o dr. Sigaud, as tênias eram "muito comuns" entre os negros.

Uma grande causa da morte de escravos deve ter sido, no entanto, o ancilóstomo (*Ancylostoma duodenale*), que provavelmente "só perde para a malária" no papel de "produtor mundial de morte, invalidez e miséria". Um número de pequenos vermes que pode chegar a 10 mil prende-se às paredes do intestino delgado do hospedeiro, extrai o sangue e causa "anemia profunda". O ancilóstomo é normalmente contraído de água contaminada, e os escravos descalços que trabalhavam nas ruas alagadas do Rio eram candidatos óbvios à infecção. No século XIX, os médicos usavam duas expressões para o que deveria ser ancilostomíase: "opilação" e "hipoemia intertropical".[34] Embora não houvessem identificado o ancilóstomo antes de 1850, os médicos enfatizavam sintomas comuns da ancilostomíase ao descrever opilação e hipoemia intertropical: letargia, casos estranhos de sangue anêmico, pele da cor de "cera velha" e um "apetite pervertido" por argila, telhas e terra. Identificavam geralmente esses sintomas nos pobres, mas "principalmente nos escravos", que sofriam com vestuário, co-

mida e moradia inadequados. Além disso, alguns observaram que se encontrava opilação ou hipoemia intertropical em quem vivia ou trabalhava em zonas pantanosas. Em 1886, o médico alemão Wucherer, que realizava autópsias em pacientes que tinham morrido de opilação no Brasil, descobriu um grande número de vermes pequenos no intestino, concluindo que a opilação tinha "origem verminosa". Os vermes assim encontrados foram identificados como "*ankilostomum duodenale*". Embora o dr. Torres Homem, que relatou a pesquisa de Wucherer, continuasse duvidando da ligação entre opilação e vermes, deve-se suspeitar que muitos casos de morte de escravos, registrados como opilação antes de 1850, talvez se devessem à ancilostomíase, sozinha ou em conjunção com uma doença nutricional (ver adiante).[35]

Na verdade, poucas mortes de escravos eram atribuídas a vermes, opilação ou hipoemia intertropical na Santa Casa. Todavia, não podemos descartá-los como um problema de saúde importante da população escrava, pois contribuíam indiscutivelmente para sua debilitação geral, em especial de crianças subnutridas, e causavam a fraqueza, lassidão e "preguiça" de que seus donos se queixavam.

Além de vermes e parasitas, havia muitas perturbações gastrintestinais que provocavam diarréia e contribuíam para piorar a saúde dos escravos.[36] Dores de estômagos mal definidas, febres, queixas intestinais e uma quantidade de doenças do "tipo digestivo" assolavam os cativos. Segundo o dr. Haddock Lobo, os pobres e os escravos tinham tais doenças porque comiam alimentos contaminados e, sem dúvida, muitos morriam envenenados pela comida. Até mesmo entre os marinheiros norte-americanos os problemas gastrintestinais estavam entre as principais causas de hospitalização. Na maioria das regiões do mundo em que a saúde pública é ruim, a gastroenterite e a enterite são causas importantes de morte, e o apêndice B reflete esse padrão. Depois da diarréia, a gastroenterite e outras complicações levaram 150 escravos ao hospital em 1847 e mataram 41 em 1849. A hepatite também floresce em condições sanitárias deficientes, e 107 escravos foram hospitalizados com ela em 1847. De acordo com os observadores da época, a hepatite era muito comum entre os escravos. Embora somente 38 tenham morrido dessa moléstia na Santa Casa em 1849, o dr. Jobim considerava-a próxima da tuberculose e da malária como causa de mortes no hospital, enquanto o dr. Sigaud observava que ela acompanhava com freqüência a malária e outras doenças. Parte do motivo da baixa incidência de hepatite documen-

tada é que ela aparecia muito como uma complicação séria de outras moléstias, que eram registradas como *causa mortis*.

Problemas do fígado diferentes da hepatite, no entanto, eram numerosos, mas poucos pacientes eram hospitalizados com eles.[37] Tendo em vista que naquela época as doenças do fígado só podiam ser reconhecidas durante uma rara autópsia, os médicos dificilmente as registravam como causa de morte. Os cariocas queixavam-se com freqüência de problemas do fígado — como ainda o fazem —, enquanto os médicos associavam alguns problemas do fígado em escravos com febres intermitentes, hepatite e alcoolismo (cirrose do fígado). A opinião médica e a popular faziam a conexão entre queixas do fígado, particularmente dos escravos, e excesso de bebida.

Os cativos também tinham problemas graves com o baço. Conforme o dr. Sigaud, as doenças do baço eram mais comuns na África, e os negros transportados para o Brasil com congestão do baço eram incuráveis. Ele fez um relato sobre um grupo de novos africanos maltratados no mercado de escravos que tinham "tumores" no baço depois de ataques de febre intermitente, e sobre um grupo de traficantes de escravos de Angola que sofriam de baços inchados e febre terçã (malária). Tendo em vista que esta última (ou a anemia falciforme) aumenta o baço, ela poderia ser uma causa comum de congestão do baço nos escravos. A febre tifóide, a tuberculose e a sífilis também incham o baço.

Males do fígado e do baço, enterite, gastroenterite, hepatite e diarréia deveriam debilitar os escravos e aumentar seu sofrimento e má saúde, talvez os matando ou, ao menos, abrindo caminho para outras moléstias infecto-parasíticas. A maioria dos escravos, se não todos, sofria de um ou mais problemas gastrintestinais em algum momento de suas vidas.

MOLÉSTIAS DO SISTEMA RESPIRATÓRIO

O terceiro grupo de moléstias mortais atacava o sistema respiratório.[38] Uma vez que eram especialmente suscetíveis a essas doenças (ver acima), os africanos aparentemente tinham uma mortalidade mais alta e maior probabilidade de morrer delas que os brancos. Como era de se esperar, a pneumonia em suas várias formas era a principal causa de morte nessa categoria (ver apêndice B, categoria III). Noventa e seis escravos foram hospitalizados com pneumonia em

1847 e 46 morreram por causa dela em 1849. De acordo com o dr. Sigaud, a pleurisia era uma das doenças mais comuns entre os negros e causava muitas de suas mortes. Encontrava-se especialmente em negros que carregavam blocos de granito na pedreira próxima do Rio. Hemoptise (expectoração de sangue provocada por hemorragia nos pulmões), asma, bronquite, tosses e problemas pulmonares não identificados matavam muitos outros escravos na Santa Casa.

Embora "tosses" e "problemas pulmonares" possam sugerir resfriados e gripes comuns, o apêndice B não revela o verdadeiro impacto de resfriados, infecções respiratórias superiores e gripe sobre a população escrava (ver difteria, acima). Na verdade, houve muitas epidemias de resfriado no Rio, especialmente em 1835, quando o dr. Horner o registrou entre os soldados da esquadra norte-americana. A bronquite estava certamente mais presente do que os registros hospitalares indicam, pois muitos escravos com essa doença aparentemente não eram mandados para a Santa Casa. No dia-a-dia, resfriados, gripes e bronquite raramente levavam à hospitalização, mas é provável que afetassem a maioria dos escravos. O grande perigo é que uma dessas doenças debilitasse de tal forma um indivíduo mal nutrido que ele caía vítima de uma moléstia fatal, como pneumonia. Com efeito, o dr. Araújo acreditava que as principais doenças mortais dos cariocas eram as pulmonares que levavam à pneumonia ou tuberculose.

Por que os escravos eram especialmente suscetíveis aos problemas respiratórios? Em primeiro lugar, os africanos que tinham as anormalidades de hemoglobina que lhes davam "defesas inatas" contra a malária eram predispostos a "graves infecções pneumocócicas". Em Angola, Monteiro observou que "a maior parte dos negros" morria de doenças respiratórias. Os africanos não tinham "remédios ou tratamento eficiente para bronquite, pleurisia e pneumonia, das quais sofrem tanto e tão fatalmente na estação fria. [...] Somente o tratamento médico mais enérgico salvará suas vidas quando atacados por essas enfermidades, tão perigoso e rápido é o efeito sobre suas constituições". Assim, africanos altamente vulneráveis entravam numa metrópole apinhada do século XIX, sujeita a freqüentes epidemias de resfriado, gripe e bronquite, complicadas por pneumonia e tuberculose. Sem dúvida, muitos morriam dessas duas últimas moléstias, depois do que parecia ser um simples ataque de resfriado comum ou gripe. Mas não apenas os africanos eram suscetíveis a doenças respiratórias, pois os indígenas também tinham pouca resistência a resfriados e gripes.

Ambos os grupos eram mais vulneráveis às moléstias pulmonares se che-

gassem à cidade entre junho e outubro, quando umidade e frio estimulavam as "afecções pulmônicas". As epidemias de bronquite apareciam principalmente em abril. Embora a temperatura do Rio raramente desça abaixo de 17 °C, o frio úmido de noites chuvosas, combinado com um fator de vento frio e temperaturas flutuantes, facilitava indiscutivelmente a disseminação dos vírus entre os mal vestidos e mal abrigados escravos. Apesar da imagem de cidade tropical, o Rio podia ser miseravelmente frio, e assim os africanos tinham de enfrentar o ataque de enfermidades respiratórias mais comumente associadas a cidades de clima temperado.

DOENÇAS DO SISTEMA NERVOSO

Doenças do sistema nervoso e sintomas neuropsiquiátricos[39] mandaram mais escravos para o hospital (187) do que as do sistema respiratório (162) e mataram apenas três a menos do que estas em 1849 (apêndice B, categoria IV). Na década de 1840, as enfermidades do sistema nervoso rivalizavam em mortalidade com as pulmonares, mas menos escravos morriam delas na década anterior, o que pode ser resultado de uma menor exatidão de diagnóstico. Porém, uma identificação precisa das doenças do sistema nervoso na década de 1840 é quase impossível, pois a maioria das doenças citadas reflete apenas sintomas de problemas graves de saúde, envolvendo possivelmente o sistema nervoso. De acordo com o dr. Sigaud, essas moléstias tinham um caráter especial e evoluções mais marcantes em negros do que em brancos. Doenças da coluna, bem como do cérebro e suas membranas, eram "muito freqüentes" entre os negros (meningite ou doença do sono?), que sofriam também de epilepsia, tétano, "cólica nervosa", mania aguda e suicídio. A "apoplexia serosa", em que ocorria "um movimento retrógrado do pulso", era observada mais comumente em negros que em brancos. Os registros da Santa Casa confirmam as observações de Sigaud, pois as principais causa de morte em doenças do sistema nervoso (apêndice B) eram apoplexia e convulsões. Em geral, os médicos listavam causas de morte como ataques apopléticos, apoplexia e apoplexia fulminante ou cerebral. Tendo em vista que os termos são vagos, não está claro se os médicos se referiam a um derrame cerebral ou à simples perda de consciência e de movimentos voluntários. Alguns deles registraram "hymephegia" (hemiplegia, paralisia de um

dos lados do corpo?), o que sugere derrame, mas somente um escravo morreu disso. Tendo em vista que o grupo de escravos era jovem, não eram de se esperar muitos casos de derrame entre eles; todavia, quase quarenta cativos morreram de apoplexia. Não houve mortes devidas a convulsões, exceto em bebês, embora elas tenham hospitalizado 46 escravos em 1847, em comparação com 57 com apoplexia cerebral. Uma explicação provável para tantas mortes de apoplexia é insolação, pois o dr. Sigaud relata que os carregadores de granito "sucumbiam" a "inflamações agudas do cérebro ou de suas camadas de cobertura, produzidas por insolação". Ademais, a "apoplexia" era mais comum no período de grande calor e sol intenso. A epilepsia, por sua vez, só provocou seis vítimas em 1849.

A segunda enfermidade mais comum do sistema nervoso em 1847 eram os distúrbios cerebrais, que iam de dores de cabeça a "comoção cerebral", ataque, congestão, inflamação, lesão, febre e assim por diante. Dessas, a principal causa de hospitalização e morte era a congestão cerebral. Dores de cabeça graves eram obviamente sintomas de muitas doenças, embora algumas pudessem resultar de problemas cerebrais. A congestão ou inflamação cerebral talvez fosse encefalite, inflamação do cérebro ou meningite, uma inflamação causada por várias bactérias das três membranas que envolvem o cérebro e a medula. Alguns médicos identificaram, de fato, casos de encefalite e meningite que hospitalizaram e mataram alguns escravos, mas essas doenças deveriam ser mais comuns e mortais do que indica o apêndice B, categoria I, em especial porque a meningite existe agora em forma epidêmica entre a população pobre urbana do Brasil e dizimou populações africanas em grandes epidemias.

Outra moléstia que produzia epidemias importantes na África e que talvez matasse escravos no Rio era a doença do sono.[40] Embora as condições ambientais não fossem as propícias para a sua transmissão no Rio, alguns africanos podem ter entrado na cidade como portadores. Os sintomas da moléstia, além de coma (apoplexia?), são erupções, dores de cabeça e letargia, todos sinais observados em escravos. Os que acabavam morrendo de suas complicações semelhantes à pneumonia podem ter sido contados como vítimas desta última. Uma doença que é causada por um tripanossomo americano era desconhecida dos médicos na metade do século XIX. Era a doença de Chagas, cujos sintomas compreendem "anemia, nodos linfáticos inchados e febre". Era muito provável que os escravos do interior do Brasil entrassem no Rio como portadores e morressem de suas conseqüências, tais como "miocardite grave".

Doença do sono, encefalite, meningite, epilepsia e derrame estão entre as muitas causas possíveis dos sintomas nervosos manifestados por escravos, mas as doenças nutricionais também poderiam afetar o sistema nervoso. Tudo isso, por sua vez, poderia levar a uma doença mental grave, mas há poucos casos nas amostras. Em 1847, a maioria dos pacientes mentais estava sendo tratada de "alienação mental", e um, de histeria. Em 1833, os médicos foram ainda mais vagos sobre três pacientes que morreram de torpor "louco" dos nervos e monomania intensa. Apenas um escravo morreu de alienação mental em 1849. Essa incidência baixa contraria a opinião médica e popular sobre a freqüência de doenças mentais entre os escravos que morriam supostamente de nostalgia, melancolia, falta de vontade de viver ou de uma "causa moral", males todos incluídos na "alienação mental". Outros morriam do que era conhecido por "mania aguda"; os registros policiais estão repletos de exemplos de cativos com aparentes ataques psicóticos violentos e os anúncios de jornais mencionam o nervosismo e a depressão dos fugitivos. Em geral, poucos escravos eram tratados de doenças mentais graves no asilo da Santa Casa. A maioria dos escravos que buscava tratamento para problemas mentais evitava o hospital, onde os pacientes eram acorrentados ao ser tratados. Em vez disso, iam aos curandeiros, que, acreditavam, poderiam curá-los de "feitiçaria" e maus espíritos. Outros meramente tinham de conviver com suas enfermidades, que os senhores só levavam a sério quando ameaçados por violência ou suicídio. Em alguns casos, a doença mental conduzia ao suicídio (ver apêndice B, categoria VI), ao assassinato ou a outra violência, o que provocava encarceramento ou execução. Infelizmente, a documentação no apêndice B é tão fragmentária que não permite esclarecer muito sobre a relação entre doença mental e mortalidade dos escravos.

DOENÇAS DA PRIMEIRA INFÂNCIA

Pouco precisas são também as causas da morte de bebês e crianças pequenas.[41] Considerando-se as condições de saúde da época, dificilmente surpreende que o quinto grupo mais mortal de doenças no Rio fosse o de doenças da primeira infância (apêndice B, categoria V). Essa pequena amostra, porém, mal sugere o que matava as crianças com menos de um ano, que os médicos descreviam como "recém-nascidos", "inocentes" e "anjinhos", às vezes com idade de dias ou

meses. A maioria dessas mortes era registrada como tendo ocorrido antes ou depois do parto, em conseqüência de convulsões ou tétano. Poucas crianças eram identificadas como prematuras ou natimortas. Tendo em vista que havia uma alta taxa de aborto espontâneo entre as escravas, elas deveriam enterrar os fetos — o mesmo fazendo provavelmente com os natimortos — sem mandá-los para a Santa Casa, que registrou um número improvavelmente baixo desse tipo de morte. Se os bebês sobrevivessem ao trauma do parto, o próximo ponto crítico vinha por volta dos sete dias, quando o tétano neonatal podia fazer um ataque fatal. A maioria dos médicos atribuía esse tipo de morte ao "mal-de-sete-dias", ou simplesmente convulsões, ataques ou espasmos, que também matavam crianças mais velhas. Em 1847, os médicos registraram 34 hospitalizações por "tétano do recém-nascido", seguidas em número por asfixia e dentição. Seria asfixia a síndrome da morte súbita infantil? As treze mortes por causa de dentição, no entanto, eram provavelmente causadas por grave doença nutricional, como beribéri infantil, que provoca amiúde convulsões fatais na época da dentição.

Tendo em vista que o apêndice B oferece poucas luzes sobre as causas da mortalidade infantil, é preciso voltar-se para as outras discussões de desnutrição, doenças infantis e toda a gama de moléstias infecto-parasíticas para explicar as mortes dos recém-nascidos e bebês. Um médico do século XIX, no entanto, concentrou-se no problema do grande número de mortes de crianças escravas. O dr. José Pereira Rego observou que morriam muitas crianças porque os "senhores" não alimentavam bem as escravas que estavam amamentando, e assim seus filhos morriam de leite fraco. Outras causas de sua morte eram vermes, diarréias, disenterias, opilação e hipoemia. A tuberculose grassava entre crianças escravas e pobres, enquanto que a febre intermitente (malária) matava muitas delas. Ele relatou também que as crianças escravas tinham problemas com sarnas (pelagra?) bulbas (bouba?) e erupções de natureza sifilítica (sífilis congênita?).

As observações do dr. Rego, em combinação com a pequena amostra da Santa Casa, sugerem que as causas da mortalidade infantil dos escravos estavam intimamente relacionadas com os baixos padrões socioeconômicos de vida. A dieta deficiente produzia as doenças nutricionais, como pelagra e tétano, e as diarréias e problemas de pele associados a elas. Disenteria e vermes atacavam crianças mal nutridas, e tuberculose, malária e pneumonia matavam os mais fracos. O parto e o desmame estavam entre as fases mais perigosas para uma criança escrava. A combinação de dieta deficiente, negligência e doenças conduzia assim à sua "mortalidade estarrecedora", documentada no capítulo 4.

O apêndice B, categoria IX, oferece também uma pequena amostra de "enfermidades femininas" como causas de morte. É surpreendente que tão poucas mortes de escravas fossem relacionadas com o parto ou complicações puerperais. Somente onze escravas foram hospitalizadas com esses tipos de problemas em 1847 e apenas uma morreu dando à luz em 1849. Essas cifras pequenas sugerem duas hipóteses: ou as escravas tinham poucos filhos, ou as mulheres que morriam no parto eram enterradas em outro lugar. Outros problemas especificamente femininos, como enfermidades menstruais, abortos espontâneos, hemorragias ou problemas uterinos mal se refletem nessa amostra. Os métodos de enfrentar essas enfermidades eram evidentemente inadequados e os médicos ignoravam os problemas de saúde das escravas, que eram tratados geralmente por parteiras negras. Por outro lado, o dr. Sigaud relata que as doenças dos ovários e do útero eram tão numerosas no Rio quanto na Europa.[42]

DOENÇAS DO SISTEMA GENITURINÁRIO

O apêndice B, categoria X, também registra de forma precária as doenças especificamente masculinas. A única doença importante desse tipo era a hidrocele, que os estrangeiros descreviam como uma das mais endêmicas do Rio.[43] Para o dr. Fitzhugh, dois terços da população masculina da cidade sofriam desse mal, enquanto que "A. P. D. G." descreve um "negro em quem o crescimento se tornara tão monstruoso que jazia no chão enquanto o homem ficava de pé, executando o único ofício que se podia pedir dele, o de varrer a estrebaria". Acumulação de líquido no escroto, a hidrocele debilitava freqüentemente os homens, a ponto de se tornarem incapazes de realizar qualquer tarefa. Porém, o que os médicos descreviam como sendo hidrocele poderia ser um sintoma de filaríase, que também hipertrofia o escroto. Coincidentemente, a incidência de hidrocele declinou quando ocorreu o mesmo com a elefantíase. Relacionada com freqüência à hidrocele estava a hidropisia, que afetava homens e mulheres. Embora possa ser sintoma de moléstia renal ou cardíaca, a hidropisia pode também apontar para uma doença em que há inchaço do corpo causado pela acumulação de fluido seroso nos tecidos. O que interessa, porém, é que os observadores

do século XIX tendiam a localizar a hidropisia nos pés e nas pernas, o que sugere enfermidades dos rins ou coração, ou mesmo beribéri úmido. A hidropisia era a sétima maior causa de morte na Santa Casa (tabela 6.2).

Além de hidropisia e sífilis, havia poucas doenças registradas do sistema geniturinário. Cistite, cancro, úlceras venéreas e cálculos faziam poucas vítimas. O dr. Sigaud, no entanto, considerava a hematúria, marcada por sangue na urina, uma enfermidade comum, especialmente em mulheres. Uma das muitas causas da presença de sangue na urina (que vem da uretra, da bexiga ou dos rins) pode ser tuberculose renal. Tal como nesse caso, a maioria das doenças geniturinárias não era identificada na época, ou era posta em outra categoria, ou, se tivesse origem venérea, era chamada simplesmente de sífilis. Parece improvável que a incidência real de doenças geniturinárias fosse tão baixa nos escravos quanto aparece nos registros, em especial tendo em vista que o dr. Horner relata que "queixas" dos órgãos genitais eram "muito comuns" entre os negros.[44]

ACIDENTES E VIOLÊNCIA

A violência e os acidentes não eram tão letais no Rio do século XIX quanto o são nas sociedades industriais de hoje. Entre as mortes violentas, o suicídio liderava, com 25 vítimas, todas, exceto três, do sexo masculino. No conjunto, os homens foram responsáveis por 82,5% das mortes violentas do apêndice B, categoria VI. Os acidentes faziam poucas vítimas; havia algumas quedas e mordidas de cobra, mas ferimentos e afogamentos eram mais significativos. Nenhuma forma de violência fazia mais de quatro vítimas por ano. Somente os registros policiais (capítulo 10) documentam que os crimes violentos produziam muito mais vítimas por mês do que essas amostras indicam. Tudo que o apêndice B pode esclarecer é o lugar da morte violenta e do suicídio em relação com outras causas de morte. Em termos comparativos, poucos escravos morriam de violência física direta.

Ainda mais difícil de avaliar são os efeitos dos acidentes que aleijavam os escravos, uma vez que raramente eram listados como causa de morte. Era comum que viajantes como Ewbank observassem escravos aleijados e deformados que mancavam pelas ruas ou mendigavam nas esquinas. Além disso, os anúncios identificavam amiúde um fugitivo por um defeito físico. Uma parte do

aleijamento devia-se a deficiências nutricionais, como o raquitismo, mas outros escravos ficavam inválidos devido ao trabalho pesado ou perigoso. Os carregadores estavam mais propensos a hérnias e mutilações dos membros inferiores. Ewbank culpava as cargas pesadas que transportavam pela criação de "numerosos" escravos que ficavam "escandalosamente" aleijados das pernas. Segundo o informante carioca de Beaumont, os carregadores escravos conseguiam trabalhar um máximo de dez a doze anos antes de se esgotarem e terem de "se arrastar em absoluto desamparo".[45]

MOLÉSTIAS DO SISTEMA CIRCULATÓRIO

Ao contrário do que acontece nas sociedades industrializadas atuais, as doenças cardíacas não estavam entre as causas principais de morte. De fato, poucos escravos morreram de problemas do coração, especialmente em 1833 e 1849 (ver apêndice B, categoria VII). Um dos motivos é que a maioria deles não chegava à idade em que as moléstias cardíacas matam; contudo, alguns médicos registraram que escravos comparativamente jovens morreram de enfermidades do coração, tais como hidropericardite, aneurismas, pericardite, endocardite, hipertrofia do coração e febre reumática. As moléstias do sistema circulatório tinham, porém, uma incidência registrada tão baixa entre os escravos que poucos viajantes ou médicos as mencionaram em suas listas de doenças dos escravos. Apenas o dr. Sigaud observou que se encontrava hidropericardite com freqüência em escravos, e pericardite em escravos com fígados hipertrofiados e reumatismo. Os problemas do coração deveriam ser mais comuns do que os registros da Santa Casa sugerem, pois eram muitas vezes complicações de moléstias infecto-parasíticas; o dr. Sigaud relata que acompanhavam amiúde malária, sífilis e alcoolismo.[46] Em particular, a febre reumática, conseqüência da escarlatina, deveria estar mais presente do que a única morte atribuída a ela em 1833 sugere.

DOENÇAS REUMÁTICAS E NUTRICIONAIS

Outra categoria na qual há poucas mortes registradas, mas cuja incidência era muito maior do que indica a amostra do apêndice B, categoria VIII, abrange

as doenças reumáticas e nutricionais. Como era de se esperar de uma população escrava jovem, reumatismo e artrite afetavam poucos cativos, embora Spix e Martius afirmassem que "reumatismos" estavam entre as "doenças freqüentes". Em 1847, somente uma escrava foi hospitalizada com artrite, e a morte de apenas um escravo foi atribuída a essa enfermidade em 1849. Em todos os três anos, o escorbuto foi a moléstia nutricional mais comum que causou a morte na amostra (22), enquanto o raquitismo custou apenas três vidas em 1849 e uma em 1833. Outras doenças nutricionais descritas adiante não eram reconhecidas, e diabetes e bócio não aparecem no apêndice B. Segundo Spix e Martius, o diabetes era encontrado mais em brancos e mulatos do que em negros e menos comumente no Rio do que em "países mais frios". O bócio estava presente no Vale do Paraíba, mas aparentemente não no Rio, devido à proximidade da cidade ao oceano e a fontes de iodo.[47]

As enfermidades nutricionais de que os escravos não poderiam escapar eram escorbuto, raquitismo, deficiência de vitamina A, deficiências de vitamina B e tiamina, pelagra, deficiências de vitamina D e cálcio, falta de ferro e sais minerais, desnutrição de proteínas e calorias, *kwashiorkor*, fome e, sem dúvida, muitas outras que não podem ser identificadas a partir dos registros do século XIX. Infelizmente, só podemos fazer generalizações sobre o impacto devastador da dieta inadequada sobre a saúde da população escrava, em especial, das crianças. Poucos médicos da época conseguiram reconhecer uma relação entre dieta e doença, e a maioria só conseguia identificar escorbuto, raquitismo, diabetes e bócio. Quanto ao resto, só podiam descrever os sintomas, como cegueira, edema, convulsões, alterações na pele, nervosismo, estômago intumescido e assim por diante. Em conseqüência, as categorias XI e XII do apêndice B talvez reflitam com mais acuidade a incidência de doenças nutricionais do que a categoria VIII. Na maioria dos casos, essas moléstias podem ser inferidas somente de sintomas das categorias XI e XII e das informações sobre dieta dos escravos do capítulo 5.

A fim de medir o impacto da dieta inadequada sobre a saúde dos escravos é necessário também compreender três características dos africanos, em especial dos da África Ocidental.[48] Em primeiro lugar, os africanos e seus descendentes que tinham anemia falciforme precisavam de mais ferro e ácido fólico do que quem não a tinha. Um indivíduo com células sangüíneas falciformes sofre de uma anemia branda que fica mais grave sem uma ingestão maior de ferro e ácido fólico do que a necessária para os europeus. Assim, uma questão essencial so-

bre a dieta dos escravos refere-se a sua capacidade de prover ferro suficiente, em especial às crianças e mulheres grávidas e lactentes. Em segundo lugar, muitos negros tinham uma alta freqüência de intolerância à lactose, o que significa que se bebessem leite podiam ter graves problemas gastrintestinais. Naturalmente, muitos eliminavam o leite da dieta, como os cariocas tinham feito no início do século XIX, quando os laticínios eram escassos. É de se suspeitar que a intolerância à lactose levou também a práticas populares no Rio, tais como eliminar o leite da dieta depois de um ataque sério de febre.[49] Em conseqüência, precisamos saber se os escravos com essa intolerância podiam obter cálcio de legumes, batata-doce ou outras fontes ricas em cálcio. Mas essas não são suficientes em si mesmas, pois proteínas de alta qualidade, com todos os oito aminoácidos, são também necessárias para a absorção adequada do cálcio e do magnésio de legumes, ao passo que os ácidos gordurosos do toucinho e os oxálicos dos legumes prejudicam a absorção desses minerais. Assim, é preciso saber também se a dieta dos escravos era devidamente equilibrada para permitir essa absorção. Sem esse equilíbrio, os cativos alimentados com farinha de milho, toucinho, legumes e mandioca poderiam ainda sofrer de deficiências de cálcio, porque o excesso de toucinho prejudicaria sua absorção. Há, no entanto, dois fatores adicionais que aumentam a absorção de cálcio e magnésio, ou seja, vitaminas C e D. No primeiro caso, muitos escravos cariocas obtinham vitamina C de laranjas, frutas tropicais e sucos de frutas. Até mesmo os cativos mais mal nutridos ganhavam geralmente suco de laranja com sua ração de mandioca e toucinho; mas parece que outros nem isso recebiam, pois morriam de escorbuto. Vitamina D suficiente não era problema para crianças e adultos que brincavam e trabalhavam ao sol, ou para os que comiam frutos do mar, mas poderia faltar para as escravas enclausuradas que mais precisavam dela. Uma terceira característica dos africanos é que sua pigmentação mais escura os protege do sol, mas ao mesmo tempo diminui a síntese de vitamina D pela pele. As escravas que precisavam de vitamina D natural do sol para ajudar na absorção de cálcio não conseguiriam obtê-la se adotassem um vestuário que envolvesse o corpo em véus e vestidos longos. Os valores luso-brasileiros que faziam as mulheres ficarem fechadas dentro de casa podem ter aumentado os riscos nutricionais para mulheres de pele negra.

Em conseqüência, as altas necessidades de ferro, a intolerância à lactose e a dificuldade de sintetizar vitamina D criavam problemas nutricionais específicos para os africanos e seus descendentes. Os senhores tinham de suprir as necessidades dietéticas africanas, em vez de as européias impostas pelos costumes portugueses, se quisessem proteger seus escravos de anemias graves e deficiências de vitamina D, cálcio e magnésio. O fato de que não o faziam se reflete nas doenças nutricionais descritas adiante.

Uma das moléstias da nutrição mais facilmente evitáveis em um país tropical com frutas ricas em vitamina C é o escorbuto, uma manifestação clínica extrema da deficiência de vitamina C (ácido ascórbico); contudo, o escorbuto era comumente descrito no Rio, com seus sinais inequívocos: corpo emaciado, pele cinza opaca, cabelo enrolado e expressão de fadiga. Tendo em vista que os navios negreiros não estocavam frutas cítricas, poucos escapavam do mal-de-luanda, como o escorbuto era chamado no tráfico. Para restaurar a saúde dos novos africanos, os negociantes do Valongo os "engordavam" com frutas, em especial cítricas, e legumes. Porém, o escorbuto não se limitava à incidência no tráfico negreiro, pois os médicos da época registraram escorbuto na cidade e nas fazendas próximas. Aparentemente, os senhores eram avaros até na distribuição de frutas tropicais de fácil acesso.[50]

O sinal do raquitismo — deformação das pernas — era facilmente identificado.[51] Escravos aleijados por falta de vitamina D e cálcio eram descritos amiúde em anúncios de fugitivos e relatos de viagem. Por exemplo, a viajante Toussaint-Samson observou que os filhos das mulheres do mercado do Rio tinham pernas arqueadas, um sintoma clínico de raquitismo. Outra possível indicação de privação de cálcio era o número de crianças que morriam de convulsões (tetania) na época do desmame, aos dois ou três anos de idade. Muitos morriam quando mudavam do leite da mãe para uma dieta de mandioca e feijão ou milho. Sua comida era tão escassa em nutrientes essenciais que comiam terra e barro, ou imploravam restos das mesas de seus senhores. As fontes da época sugerem que depois do desmame a nutrição de uma criança escrava era precária em proteína de alta qualidade, cálcio e ferro. Os que chegavam ao Rio com cinco ou seis anos deviam passar também por extrema privação nutricional, pois os navios negreiros não estocavam laticínios e legumes.

As crianças eram também gravemente prejudicadas por causa do mau estado nutricional de suas mães, que sofriam de falta de cálcio e vitamina D e beribéri. As escravas que tiveram raquitismo na infância tinham com freqüência deformações pélvicas que impediam o parto normal. Assim, o raquitismo pode indiretamente ter limitado a reprodução da população escrava. Outras mulhe-

res deviam ter osteomalacia na idade adulta, pois as grávidas e as que amamentavam especialmente mais de uma criança, sem acesso ao cálcio, teriam suas reservas do esqueleto exauridas. A carência de cálcio e vitamina D esclarece em parte por que as escravas tinham dificuldade para parir crianças vivas e saudáveis que sobrevivessem até os seis anos de idade. Filhos e mães não medravam em um ambiente que destinava os principais recursos alimentares aos homens adultos.

Outra doença nutricional das mães que afetava gravemente os bebês era o beribéri. Mães "deficientes em tiamina terão invariavelmente leite deficiente nessa vitamina". Embora as mães possam não revelar sinais de falta de tiamina, seus filhos desenvolverão "beribéri infantil", com uma ampla variedade de sintomas, entre eles "vômitos, palidez, inquietação, perda de apetite e insônia", e morte devido a "convulsões e/ou insuficiência cardíaca". Diferente do tétano do recém-nascido, que matava as crianças escravas até duas semanas depois do nascimento, ou da tetania, que levava as crianças no desmame, o beribéri infantil atacava geralmente entre o primeiro e o sexto mês de vida, com freqüência durante os meses de dentição. A doença não tinha nada a ver com a quantidade de leite materno que os bebês recebiam,[32] mas com a falta de tiamina na alimentação. Os registros da Santa Casa corroboram o número de bebês que morriam entre um e seis meses, muitas vezes de convulsões ou dentição, e sugerem fortemente que o beribéri infantil era uma das causas da morte de bebês escravos no Rio.

Além da deficiência de cálcio, vitamina D e tiamina, muitas crianças, adolescentes e mulheres sofriam de insuficiência de ferro, que era aparentemente endêmica na população escrava.[33] Os médicos observavam com freqüência anemias seriamente debilitadoras nos escravos e os senhores queixavam-se da lassidão e preguiça deles. Embora algumas anemias se devessem a parasitas, vermes, traço falcêmico e doenças debilitadoras, a falta de alimentos ricos em ferro era também uma causa importante. Obviamente, escravos que se alimentavam de farinha de mandioca, milho ou feijão e laranjas sofreriam de anemia provocada por deficiência de ferro. Mesmo que tivessem acesso a carne-seca, legumes e milho, talvez não conseguissem absorver quantidade suficiente de ferro para afastar uma anemia mortal. A tendência extremada das crianças escravas de comer terra no desmame sugere que ansiavam por minerais essenciais.

O *kwashiorkor*, uma doença causada pela deficiência de proteína, deveria ser também extremamente comum em crianças recém-desmamadas. É marcada por edema, definhamento, erupções e lesões da pele, diarréia e indiferença e apatia geral. Todos esses sintomas aparecem em descrições de crianças escravas no mercado ou em fazendas próximas.[34] Na cidade, as crianças que estavam evidentemente sofrendo de quase inanição eram descritas como tendo "marasmo". Em 1847, dez escravos foram hospitalizados em estado geral de marasmo, que definia então uma situação de fraqueza e debilitação completa, como o da inanição. Outros cinco morreram de marasmo em 1833 e 1838 (apêndice B, categoria XII). Outro termo para debilitação completa, muitas vezes nos estágios finais de um ataque de malária, era "cachexia" (caquexia), mas era também usado para aqueles que se encontravam em um estado de "profunda desnutrição".[35]

Outra medida da grave privação de proteínas/calorias ou outros problemas nutricionais é a quantidade de mortes de escravos atribuídas a edemas e hidropisia na categoria XII. Uma vez que um edema extremo era amiúde o único sintoma externo de uma doença nutricional, que os médicos não conseguiam identificar, ele era arrolado como causa da morte. Os médicos registravam então mortes devidas à anasarca, um edema generalizado pelo corpo, e à ascite (barriga-d'água), um edema do estômago. Embora pudesse ser conseqüência da desnutrição, o acúmulo de líquido podia indicar também disfunções do fígado, no caso de ascite, hepatite avançada ou problemas renais e da bexiga, como no caso da hidropisia. Até mesmo a hidrocele poderia obscurecer doenças nutricionais.[36] Em conseqüência, é impossível identificar uma hidropisia, anasarca ou ascite com uma doença nutricional específica, mas deve-se suspeitar de qualquer quantidade de doenças nutricionais como sendo a causa verdadeira da morte, em vez de edema.

Sintomas em outras regiões do corpo sugerem mais inadequações da dieta dos escravos.[37] O grande número de cativos cegos no Rio talvez aponte para uma deficiência de vitamina A, que afeta a retina, a conjuntiva e a córnea. Os que não comiam legumes e verduras suficientes estavam propensos a essa deficiência, enquanto que os que tinham a conjuntiva vermelha e lesões oculares graves talvez sofressem de insuficiência de riboflavina. A deficiência de tiamina nos adultos produz beribéri, que pode afetar o sistema nervoso ou cardiovascular. A deficiência prolongada de tiamina pode gerar paralisia dos membros, confusão mental, edema, especialmente nas pernas, e insuficiência cardíaca. Ela é encontrada comumente em populações dependentes de arroz polido, o qual fazia parte da dieta dos escravos cariocas. Entretanto, em especial antes de 1830,

era possivelmente mais comum a pelagra, uma deficiência de ácido nicotínico e triptofano. Especialmente encontrada nos escravos norte-americanos dependentes de uma dieta de milho, estava sem dúvida presente no Rio, pois seus sintomas aparecem nos registros da Santa Casa. Em particular, o que era registrado como "opilação" poderia ser pelagra, especialmente em escravos negros resistentes à infestação de ancilóstomos. Pode-se suspeitar que a opilação, ou hipoemia intertropical, encontrada em negros no século XIX, fosse o resultado de ancilostomíase, ou de infestação de parasitas, ou de grave desnutrição em que vermes e parasitas competiam com o hospedeiro por nutrientes essenciais. É significativo que Costa relatasse que os escravos rurais alimentados "exclusivamente" com feijão e farinha de milho fossem os mais sujeitos à opilação. A pelagra parece ser mais provável nos escravos da serra dos Órgãos, alimentados "exclusivamente" com milho.

Em geral, a pelagra caracteriza-se por perda de peso, lesões da pele e perturbações gastrintestinais e mentais, em outras palavras, os quatro Ds: dermatite, diarréia, demência e decesso (morte). As diarréias, sarnas e problemas nervosos fatais tão freqüentemente observados em escravos poderiam ser sintomas de pelagra. Os africanos recém-importados exibiam esses sinais, e é difícil imaginar como poderiam evitar a pelagra, tendo em vista suas dietas em trânsito para o Rio. Uma vez que pelagra, beribéri e deficiência de riboflavina ocorriam amiúde juntas no mesmo indivíduo subnutrido com alimentos fervidos, os novos africanos que recebiam mandioca fervida, toucinho e arroz nos navios negreiros poderiam ter todas as três em graus variados de severidade. Escravos urbanos restritos a dietas de milho cozido ou mingau de mandioca e feijão, com pouca proteína animal, poderiam igualmente ter casos graves.[58]

Por outro lado, muitos escravos cariocas talvez escapassem da pelagra depois de 1830, devido a duas mudanças na dieta do Rio de Janeiro. Com o crescimento dos cafezais, os escravos passaram a ganhar cada vez mais café para beber. Ao mesmo tempo, os senhores começaram a dar aos escravos mais carne-seca além do usual toucinho. Tendo em vista que uma "única taça de café genuíno" pode contribuir com boa parte da necessidade diária de niacina e a carne é uma fonte excelente de triptofano,[59] os escravos que tomavam café e comiam charque todos os dias deveriam escapar da pelagra. Antes de que café e carne-seca se tornassem mais importantes na dieta dos escravos, a pelagra devia atacar essa gente presa a dietas de milho cozido, mandioca e toucinho.

Em suma, edemas, perda de peso, problemas de pele, cegueira, lassidão, aleijões, diarréias e nervosismo observados em escravos podiam ser todos sintomas da presença de doenças nutricionais. Pelagra, beribéri, deficiência de riboflavina, anemia por deficiência de ferro, *kwashiorkor*, raquitismo e escorbuto são testemunhas apenas parciais do impacto das dietas inadequadas dos africanos e seus filhos. Mas a conseqüência mais grave talvez fosse que as várias doenças nutricionais diminuíam a capacidade dos escravos de resistir às moléstias infecto-parasíticas mortais que matavam tantos deles. Os que morriam de pneumonia eram com maior probabilidade os subnutridos, em especial crianças e suas mães. Com efeito, é de se suspeitar que as doenças nutricionais deveriam estar entre as dez maiores causadoras de morte na cidade. Somente a incapacidade dos médicos do século XIX de reconhecê-las impede uma avaliação precisa de sua verdadeira letalidade.

DOENÇAS VARIADAS, MAL DEFINIDAS E CAUSAS DESCONHECIDAS DE MORTE

Em comparação com as doenças nutricionais muito difundidas, a categoria XI revela que poucos escravos morriam de enfermidades do nariz e da garganta, como amigdalite, moléstias da pele, câncer, moléstias do sangue ou senilidade, que matavam menos de três escravos por ano e hospitalizaram apenas cinco (ou menos) em 1847. Entretanto, de acordo com o dr. Sigaud, os negros que trabalhavam preparando canjica ou tabaco inferior tendiam a contrair violentas "anginas laríngeas", mais tarde complicadas com tuberculose ou pneumonia.[60] A incidência extremamente baixa de moléstias como câncer e senilidade reflete a expectativa de vida limitada dos escravos que viviam numa cidade do século XIX.

As categorias finais do apêndice B tornam impossíveis as generalizações, mas pode-se observar uma melhora no reconhecimento e definição das causas de morte entre 1833 e 1849.

RESUMO

Fica bastante claro que os registros de 1849 são os mais precisos para a primeira metade do século XIX, mas mesmo os documentos de 1833 proporcionam

algumas luzes sobre as causas da mortalidade dos escravos. As conclusões são ao mesmo tempo previsíveis e um tanto surpreendentes. Como na maioria das cidades européias e norte-americanas do século XIX, as moléstias infecto-parasíticas eram a principal causa de morte. A tuberculose era claramente a maior responsável pela morte de escravos. Em segundo lugar, vinham as doenças gastrintestinais, seguidas das respiratórias. Em quarto e quinto lugares, encontravam-se as enfermidades nervosas e as doenças da primeira infância. Embora muitos africanos tivessem imunidade natural contra os efeitos letais da febre amarela e da malária, essas vantagens não eram suficientes para compensar o impacto da tuberculose, disenteria, pneumonia, apoplexia e das convulsões em bebês.

Os historiadores tenderam a culpar as moléstias tropicais pela alta mortalidade de escravos no Brasil, mas o material da Santa Casa contesta, ao menos para a cidade do Rio, a suposição de que essas moléstias sozinhas dizimavam a população escrava, ou que os donos de escravos pouco podiam fazer para preservar sua propriedade diante de doenças epidêmicas e endêmicas. Pelo menos no Rio, as dez principais causas de morte eram tuberculose, disenteria, diarréia, gastroenterite, pneumonia, varíola, hidropisia, hepatite, malária e apoplexia (tabela 6.2). Exceto malária e varíola, que não respeitavam posição social, as outras doenças podem refletir os baixos padrões socioeconômicos de vida da população escrava. Em outras palavras, os escravos morriam em maior número de moléstias cuja incidência diminui à medida que os padrões de vida de um grupo populacional melhoram. Os escravos que eram "mal alimentados, mal vestidos, expostos a todos os danos do ar [e] submetidos a um trabalho quase contínuo" não podiam preservar sua saúde ou resistir aos ataques das doenças. O resultado era uma inevitável "despovoação" entre os escravos, ou, como admitia o autor de um manual do agricultor, a América "devorava" os negros.[41]

7. Carregadores e propriedade: as funções dos escravos no Rio de Janeiro

Da perspectiva dos senhores de escravos do Rio de Janeiro, havia apenas um papel apropriado para os cativos: realizar todas as atividades manuais e servir de bestas de carga da cidade. Eles eram não somente as máquinas e "cavalos" da capital comercial-burocrática, mas também a fonte da riqueza e do capital de seus donos. Todos tentavam investir em pelo menos um escravo, que forneceria suporte financeiro e mão-de-obra. Os ricos acumulavam tantos "homens-máquinas" quanto possível e punham-nos a trabalhar em diversas profissões. O papel do cativo no ambiente urbano merece um exame detalhado.

Em geral, os escravos cariocas eram forçados a labutar na agricultura e em atividades de subsistência, transporte, manufatura, pedreiras, obras públicas, vendas e serviços e administração. A maioria deles, evidentemente, era empregada em atividades braçais, desprezadas pelos seus senhores. Em cada setor da economia, as ocupações braçais sem especialização ou semi-especializadas eram exercidas pela maioria. Mas a variedade de ocupações braçais *especializadas* abertas então aos escravos é peculiar ao período, e uma minoria deles ocupava posições de responsabilidade em artes e ofícios, ao mesmo tempo em que alguns exerciam cargos de supervisores, capatazes e feitores. Alguns escravos tinham até propriedades, inclusive outros escravos.[1] Porém, essa classificação é imposta sobre as fontes, pois os senhores nem sempre mantinham uma divisão

rígida do trabalho, uma vez que esperavam que seus escravos de ambos os sexos fossem versados em tantas funções quantas lhes fossem exigidas.[2] Assim, uma escrava podia fazer serviço doméstico, vender comidas e bebidas nas ruas e costurar.

Os escravos também eram úteis aos senhores porque exerciam muitas funções além de trabalhar. Nas manhãs de domingo ou nos passeios de fim de tarde, por exemplo, os donos faziam-nos desfilar pelas ruas da cidade para exibir sua posição social e riqueza. Se um senhor precisasse tomar emprestado dinheiro, os escravos serviriam de garantia; podiam ser vendidos a fim de pagar dívidas ou levantar capital para outros investimentos. Quando a filha do senhor casava, eles podiam servir de dote e ir trabalhar para ela em sua nova casa. Em ocasiões especiais, eram dados de presente para amigos ou parentes do dono, ou a instituições de caridade. Também ganhavam dinheiro para ele, que às vezes os alugava. Com freqüência, os senhores viviam dos proventos de seus escravos ou faziam-nos trabalhar de "negros de ganho", recebendo uma parte do que eles obtinham.[3] Além disso, as escravas tinham, às vezes, de servir de parceiras sexuais de seus senhores, na qualidade de concubinas, amantes ou companheiras.

Do seu ponto de vista, os senhores de escravos haviam desenvolvido um sistema ideal no Rio, no qual, em troca de um mínimo de roupas, alimento e abrigo, seus cativos lhes proporcionavam benefícios incalculáveis: riqueza, em termos do que geravam em rendimentos e bens; uma família extensa, em termos das mulheres e filhos que se incorporavam a ela; segurança, em termos de instabilidade monetária e garantias rápidas em emergências econômicas; um pequeno exército para protegê-los nas rixas e conflitos do período; e, por fim, uma rica herança para deixar aos filhos. No Rio daquela época, um senhor com escravos tinha tudo, e quem não os tivesse, era considerado pobre. O preço do privilégio de possuir escravos, está claro, era pago pelos próprios escravos, com trabalho debilitador e morte prematura.

HORTELÕES E CAÇADORES

Antes de 1830, muitas zonas do Rio tinham um baixo nível de urbanização e muitos escravos cariocas trabalhavam em atividades agrícolas e pastoris de subsistência: hortas, plantações para vender produtos na cidade, criação de ani-

mais e caça. Os senhores e seus cativos viviam, na verdade, em chácaras ou tinham hortas em seus quintais. Em conseqüência, muitos escravos urbanos eram hortelões e caseiros de pequeno sítios e residências suburbanas, ou trabalhadores agrícolas, se as chácaras fossem grandes o suficiente para cultivar produtos comerciais, como laranjas e bananas. Assim, os cativos cuidavam de árvores frutíferas, pés de café, legumes, verduras e flores nas elegantes propriedades localizadas ao longo das estradas de São Cristóvão e Mataporcos e nos subúrbios de Engenho Velho, Glória, Catete e Botafogo. Nas encostas do Corcovado, havia até cafezais. Em alguns casos, plantava-se para o consumo imediato da família e seus escravos; em outros, os cativos vendiam a produção na cidade, para seus donos ou por conta própria.[4]

Outro fator que contribuía para a quantidade de escravos agricultores na cidade era a movimentação freqüente dos senhores rurais entre suas propriedades no campo e suas residências urbanas. Embora os escravos domésticos acompanhassem com muita probabilidade os proprietários rurais em suas visitas ao Rio, os escravos agricultores também eram utilizados para o transporte de provisões. Quando chegavam à capital, esses cativos desempenhavam muitas atividades, tais como carregar mercadorias e cuidar de jardins e hortas.

Por fim, para muitos escravos, plantação e criação eram apenas duas de suas muitas tarefas. Se pertencessem a uma família pobre ou de renda média, tinham responsabilidade exclusiva pelo cuidado do quintal da casa, com horta, pomar e animais, tais como galinhas, porcos e cabras.

Um grupo especial de escravos exercendo esse tipo de atividade estava ligado ao Jardim Botânico, no subúrbio da Lagoa, onde havia plantas exóticas, inclusive chá. Depois do fracasso de uma experiência com trabalhadores chineses na plantação de chá, o governo nacional passou alguns de seus escravos para cuidar do chá e das plantas e árvores raras do Jardim Botânico. Em 1844, havia 72 escravos nacionais empregados no jardim imperial, mas desses, apenas doze a catorze tinham condições de trabalhar, pois os outros eram doentes, menores ou cuidavam de crianças. Quando visitou o Jardim Botânico, Horner teve por guia Antônio, "um negro idoso, sem chapéu e polido", que trabalhava ali desde o tempo de João VI. Quando terminaram a visita, Antônio deu ao grupo um buquê de flores, fez "uma profunda reverência com sua cabeça descoberta" e "despediu-se de nós". Escravos como Antônio mantinham havia muito tempo um lucrativo negócio de venda ilegal de sementes e frutos de plantas e árvores raras do Jardim Botânico.[5]

O cuidado e a alimentação de animais era outra ocupação de tempo integral ou parcial.[6] Os escravos criavam vacas, ordenhavam-nas, levavam o leite em latas sobre a cabeça ao Rio e o vendiam, ou então conduziam as vacas pelas ruas e ordenhavam-nas na hora, a pedido dos clientes. Cuidavam também de cabras, ovelhas, porcos, galinhas e outras aves. Quando necessário, colhiam ovos e matavam os animais. Muitos deles eram também responsáveis pelo cuidado e a alimentação de bois, mulas e cavalos utilizados em transporte. Embora esses animais grandes fossem geralmente mantidos nos arredores ou nas fazendas, havia estrebarias na cidade, onde também se encontravam animais pequenos, como cães e gatos, em todas as casas.

Muitos animais eram caçados por escravos cujos donos os empregavam como caçadores profissionais. Nos arredores da cidade, ainda recobertos por florestas tropicais no início do século XIX, caçadores habilidosos perseguiam e capturavam macacos, tatus, lagartos, aves e animais pequenos. Segundo Debret, os negros das zonas rurais eram treinados desde a adolescência a acompanhar seus senhores e caçar a comida necessária para viagens longas. Alguns levavam o resultado de suas caçadas para vender na cidade às cozinheiras das famílias ricas, que pagavam bem por tatus e lagartos; outros se voltavam para a captura de espécimes para coleções de animais. Esses últimos desapareciam por vezes durante meses nas florestas e só voltavam uma ou duas vezes por ano trazendo suas coleções para o Rio. O Museu Imperial de História Natural mandava escravos a caçar espécimes para sua coleção; um alemão residente na cidade usava alguns de seus escravos para coletar e preparar espécimes de insetos, pássaros e conchas, e dois ou três deles para vendê-los nas ruas a viajantes e naturalistas estrangeiros. Ruschenberger encontrou um desses escravos perto do aqueduto. Era um "mulato alto, ossudo" que usava uma "rede de gaze" para capturar insetos, que prendia então, ainda "se contorcendo e adejando", em seu chapéu de abas largas. Esses escravos e libertos estavam entre os primeiros naturalistas do Brasil e deram uma contribuição importante para a coleção e classificação da flora e da fauna brasileiras no século XIX. Em troca de suas habilidades, alguns desses cativos ganharam sua liberdade de estrangeiros que deixavam o país e continuaram a realizar sua atividade especializada depois de libertos.[7]

Outros escravos procuravam frutos do mar: mariscos, camarões, caranguejos, tartarugas, polvos, tubarões e peixes de muitos tipos. Pescavam na praia com redes, saíam em canoas ou jangadas pela baía, ou acompanhavam seus donos em

embarcações oceânicas que traziam grandes cargas de peixes do mar. Uns poucos chegaram a se unir a baleeiros para caçar os mamíferos gigantescos no Atlântico Sul, mas a maioria dos escravos cariocas da indústria baleeira estava nas fábricas de processamento do outro lado da baía, na Praia Grande (atual Niterói). Alguns trabalhavam em depósitos de óleo de baleia no Rio.[8]

Além de caçar e pescar, os escravos também coletavam muitos dos recursos naturais nas cercanias da cidade. Um dos trabalhos de coleta mais perigosos era o de conchas do oceano para a indústria de cal. Uma vez que tinham de trabalhar continuamente dentro d'água, ficavam doentes com freqüência.[9] Outros procuravam capim-de-angola, um tipo de erva que servia de forragem para os animais. Colhiam-no diariamente em estado selvagem ou cultivado e levavam-no para a cidade no lombo de animais, em carretas, barcos ou na cabeça. Vendiam-no então no mercado da praça do Capim, ou de porta em porta. Outros buscavam madeira para fazer o carvão usado nos fogões. As escravas catavam e vendiam arruda e outras ervas, drogas e venenos naturais que encontravam perto da cidade.[10]

De um modo geral, os escravos eram muito importantes na produção, na colheita e no transporte de ida e volta de produtos alimentícios para as zonas suburbanas e rurais. Havia agricultura e pecuária comercial, bem como atividades de subsistência no Rio e arredores, e só porque eram urbanos, isso não significa que seus cativos escapassem da labuta dos escravos rurais. De fato, com freqüência tinham de fazer o trabalho dos dois, isto é, cuidar de legumes, verduras, frutas e animais, além de realizar os serviços domésticos ao mesmo tempo em que mantinham um emprego externo.

CARREGADORES E ALMOCREVES

Além de alimentos, os escravos carregavam outras coisas e pessoas de um lugar para outro: uma de suas funções mais importantes no Rio era o transporte, às vezes por terra, com freqüência por água. Nem mesmo as mulheres escapavam do trabalho de carregar por terra, embora não fossem aparentemente utilizadas como barqueiras. Uma vez que uma lei não escrita decretava que os senhores jamais carregassem alguma coisa, nem caminhassem longas distâncias, em especial as damas da casa, os escravos tinham o fardo e o monopólio de car-

regar bens e gente. Antes da construção das docas, os estrangeiros eram levados para a praia nos ombros de cativos, que vadeavam as águas imundas do porto para depositá-los em terra. Se levavam uma arma, um pacote de cartas ou apenas uma sombrinha, tinham de alugar um escravo para carregar essas coisas, ou arriscar-se à vingança de um carregador por privá-lo de seu trabalho legítimo.[11]

Os senhores aproveitavam a tradição do ofício de carregador na África e os extraordinários poderes de resistência que certos africanos desenvolviam.[12] Em 1822, Maria Graham estimou que a metade dos carregadores eram africanos recém-importados e que eles carregavam tudo, de sacas de café e sal a pianos, em suas cabeças. Quando transportavam móveis e outras cargas pesadas, trabalhavam em grupos, com um deles servindo de líder. Enquanto caminhavam, o capitão dançava e marcava o tempo com um chocalho ou duas peças de ferro e cantava uma canção africana, acompanhada em coro pelo grupo. O carregador que trabalhava sozinho tocava muitas vezes marimba, enquanto transportava uma carga na cabeça. Como observou Ebel, os escravos carregavam facilmente as pesadas cargas sobre suas cabeças e ficavam mais dispostos ao trabalho quando cantavam sua própria música e seus feitores permitiam que tocassem os tambores para distrair os outros.[13]

Uma dos trabalhos de carregador mais prestigiosos e lucrativos estava no porto e na alfândega, como estivador.[14] Tschudi calculou que em um dia bom, um escravo podia ganhar ali seis ou sete vezes mais do que seu dono exigia e que alguns conseguiam comprar a própria liberdade depois de dois ou três anos. Os viajantes estrangeiros perdiam freqüentemente parte de sua bagagem ao passar pela alfândega; assim, os escravos daquela repartição tinham a oportunidade de "adquirir" coisas valiosas do exterior. Por essa e outras razões, o trabalho de estivador era uma das atividades braçais mais lucrativas e de status mais alto.

Os estivadores tinham três técnicas para descarregar cargas. Alguns, como os que descarregavam carvão de barcaças, transportavam na cabeça. Outro grupo contava com a ajuda de carroças, que eram geralmente apenas plataformas com rodas. Enquanto dois escravos puxavam a carroça por cordas, dois outros empurravam de trás. Em geral, uma pessoa era a proprietária dos seis escravos e da carroça, que funcionavam como um grupo de trabalho. A terceira técnica era o uso de cordas que sustentavam cargas pesadas, como um grande tonel, de varas carregadas por dois a seis escravos. Uma vez que se vestiam ao estilo militar, os carregadores que utilizavam esse último método eram conhecidos como os "granadeiros da alfândega".

Outro grupo identificável de carregadores na zona portuária era o dos que transportavam dos armazéns da cidade para a alfândega sacas de mais de setenta quilos de café sobre a cabeça e os ombros. Uma vez que o trabalho era particularmente pesado, apenas os escravos "melhores e mais fortes" eram usados. Elwes descreveu-os:

> São bem alimentados, têm aparência gorda e saudável e trabalham alegremente, um cantando uma canção e levando muitas vezes um chocalho e os outros fazendo coro, e sempre andando a trote. O trabalho é muito duro para eles e logo ficam extenuados, mas gostam, pois depois de ganhar uma certa quantia todos os dias, que pagam aos senhores, ficam com o resto.

Um motivo para "gostar" do trabalho era que esses escravos se organizavam em grupos para comprar a liberdade. Depois de fazer um sorteio para determinar quem seria libertado primeiro, trabalhavam pela liberdade de todos, permanecendo juntos até que todos fossem alforriados. O esforço de grupo era necessário para a sobrevivência. Se não obtivessem a liberdade o mais rapidamente possível, o trabalho matava-os ou deixava-os incapacitados. Ewbank calculava que dez anos era o máximo para carregadores de café. Dentro desse período de tempo, geralmente morriam.[15]

Outro grupo de carregadores com algum status, distinguidos por suas elegantes librés, eram os que transportavam redes e cadeirinhas.[16] Originalmente, apenas os mais ricos podiam se dar ao luxo de ter liteiras; mas com a chegada da corte portuguesa, a demanda pelo serviço de passageiros estimulou a formação de agências que alugavam escravos para carregar gente. Em geral, um homem livre possuía ou alugava os escravos, que oferecia a quem estivesse disposto a pagar por essa forma de transporte, mas por volta de 1829-1831, empregavam-se libertos nesse negócio, junto com imigrantes pobres dos Açores. Aparentemente, essa forma de serviço de táxi era uma área de emprego nos quais os libertos continuaram a trabalhar como carregadores. Além dos serviços de táxi formais, escravos robustos que queriam ganhar dinheiro extra podiam fazê-lo durante as chuvas pesadas, que tornavam as ruas intransitáveis. Ficavam em esquinas movimentadas e atravessavam a rua com pessoas nos braços por uma pequena quantia.

Os escravos que tinham o status mais alto na profissão de carregador eram os associados aos imperadores, d. João VI e d. Pedro I. Sempre que João VI saía de cadeirinha, era transportado em procissão por doze negros vestidos com libré vermelha, enquanto d. Pedro I era levado até a igreja da Glória nos ombros de "escravos brancos".[17]

O serviço de carregamento mais comum e claramente o de status mais baixo era o de água e dejetos. Uma vez que a maior parte da água potável tinha de vir de fora das casas — de fontes, poços, rios e riachos —, cada família mandava seus escravos em busca do suprimento diário de água, ou alugava outros para buscá-la. Antes da chegada da corte portuguesa, as escravas supriam os lares; mas com o crescimento da demanda por água na cidade, até mesmo os brancos pobres já tinham entrado no negócio por volta de 1819. Porém, eram uma minoria, pois o ofício era dominado por homens africanos, que podiam carregar sobre suas cabeças barris com quinze ou dezesseis galões de água, ou puxar um grande tonel sobre uma carroça. Mas as escravas continuaram a buscar água para famílias pequenas.[18]

A repugnante tarefa de carregar o lixo e os dejetos da casa para as praças e praias era geralmente destinada ao único escravo da família ou ao de menor status ou valor. Todas as noites, depois das dez horas, os escravos conhecidos popularmente como "tigres" levavam tubos ou barris de excremento e lixo sobre a cabeça pelas ruas do Rio. Os prisioneiros realizavam esse serviço para as instituições públicas.[19]

Enquanto o carreto sobre a cabeça e os "serviços de táxi" ocupavam incontáveis escravos, que serviam de "bestas de carga" da cidade, outros trabalhavam ao lado de animais no transporte de gente e mercadorias. Um grupo de elite de cocheiros, lacaios e tratadores de animais dirigia ou cuidava dos cavalos e mulas que puxavam as seges dos ricos. Esses escravos dirigiam os coches, cavalgavam os animais para dirigi-los ou ficavam atrás deles como lacaios. Eram comuns também os escravos que trabalhavam para os negócios de aluguel de seges, cocheiros escravos e animais. Em 1819, por exemplo, Raimundo Mina foi vendido junto com nove seges, 26 animais e todo o equipamento de um negócio de aluguel de seges.[20] Alguns escravos acompanhavam carretas de boi com provisões do campo, ou conduziam animais até o matadouro da cidade.[21]

Devido ao volume de mercadorias transportadas por tropas de mulas entre o Rio e o interior, os escravos eram vitais para o comércio interno. Embora

o líder de uma tropa fosse geralmente um homem livre ou liberto, os condutores eram escravos que caminhavam ao lado das mulas que levavam café ou outros produtos para a cidade e traziam suprimentos agrícolas na volta. Os escravos recém-comprados pelas fazendas seguiam atrás das mulas, com mais cargas sobre as cabeças. Se os seus donos acompanhassem as caravanas, os escravos transportavam-nos em redes penduradas em varas, ou caminhavam ao lado de duas mulas que transportavam o senhor numa rede ou um tipo de cadeirinha encaixotada. Outros caminhavam atrás do dono que seguia a cavalo. Se não se usassem mulas, então a maioria dos escravos, inclusive as mulheres, carregava as provisões para a jornada sobre as cabeças.

Escravos ou mulas serviam para transportar a maioria das coisas e pessoas na cidade e no comércio interno. Exceto no caso de tropas grandes, a maior parte do fardo do transporte dos senhores em viagens curtas à zona rural recaía sobre os escravos urbanos, inclusive mulheres, que no mínimo tinham de carregar os suprimentos e a bagagem para a viagem e, no máximo, o senhor ou um membro de sua família. Devido à escassez de animais de tração no Rio, a maioria dos cativos tinha de realizar algum tipo de carreto. Somente os escravos de alto status dos abastados escapavam de ser uma besta de carga de vez em quando.

BARQUEIROS E MARINHEIROS

Semelhante ao carreto por terra era o transporte de bens e pessoas por água. Canoas, balsas, veleiros pequenos e grandes e barcos a vapor viajavam pela costa, atravessavam a baía de Guanabara e iam até portos longínquos do mundo, inclusive alguns da África. Um ou dois escravos tripulavam as canoas que traziam produtos para vender na cidade, enquanto outros alugavam seus serviços para transportar passageiros ao longo da costa. Alguns impeliam grandes balsas cheias de lenha ou outros objetos pesados. Escravos pescadores saíam com jangadas pela baía. Desse grupo de cativos, parece que a maioria navegava pela baía sem seus donos e gozava de uma existência menos controlada, sem dúvida porque se confiava neles. Infelizmente, essa liberdade não era o quinhão da maioria dos barqueiros e marinheiros, pois trabalhavam sob a supervisão disciplinadora do senhor ou feitor no manejo de escravos e marinheiros das galeras.[22]

Os remadores trabalhavam em barcos pequenos ou nos navios sofisticados que transportavam a família real. Os barcos mais comuns eram as faluas, que

não tinham mastro, ou então dois deles, cada um com uma grande vela, de quatro a oito escravos remadores e uma popa coberta para proteger os passageiros do sol. Os escravos trabalhavam em pleno sol, apenas com a proteção de chapéus de palha. O senhor português era geralmente o timoneiro nas faluas maiores, enquanto em barcos menores um escravo ocupava amiúde o posto de capitão. Em geral, os remadores africanos eram todos do dono do barco, embora alguns alugassem escravos. Porém, a maior empregadora de escravos remadores era a família real, que usava galeotas com dez a vinte remos. Quando a princesa Leopoldina chegou ao Brasil, pelo menos cem remadores tripulavam a galeota real. Em 1816, Ellis registrou que os "poucos brasileiros", referindo-se a índios, do Rio eram empregados "em remar a galeota real e alguns outros barcos". Vinte anos depois, porém, Gardner observou que os barqueiros morenos tomados por índios se tratavam, na verdade, de mulatos. Aparentemente, exceções à regra de que a maioria dos remadores era africana.

Conforme alguns viajantes, os escravos que trabalhavam nas galeras e faluas eram os "mais infelizes" do Rio, pois o sol inclemente deixava-os "espumando feito cavalos com a transpiração". Em 1823, Burford descreveu um barco remado por escravos africanos cujos "membros tatuados e nus são uma visão extraordinária para os europeus; eles erguem-se a cada golpe do remo e jogam-se de volta nos assentos e acompanham invariavelmente seu trabalho com alguma canção nacional selvagem". Eles usavam o "canto" para manter o ritmo enquanto remavam. Mesmo depois de 1850, Toussaint-Samson escreveu que os remadores das faluas, então tripuladas por cinco negros, inclusive um chefe que ficava ao timão, ainda se levantavam a cada remada. Porém, o que a deixou impressionada foram suas impassíveis "faces estranhas" que olhavam "para você sem curiosidade ou surpresa".[23] Os remadores podiam aspirar a ser timoneiros das faluas, mas outros escravos foram além disso. Na década de 1840, Ewbank conheceu um escravo moçambique que era piloto de um pequeno vapor na baía de Guanabara e outro cativo da mesma nacionalidade que comandava uma barca.[24]

Enquanto barqueiros, timoneiros, pescadores, canoeiros e marinheiros, ou apenas como as "máquinas" que impulsionavam as faluas, os escravos eram vitais para o comércio que se fazia por mar entre as cidades costeiras e em torno da baía de Guanabara, em especial até a Praia Grande e ao longo da grande baía até Porto das Estrelas, de onde partiam tropas de mulas para Minas Gerais. Uma vez que era comum alugar remadores e marinheiros para esse comércio costeiro, não era raro encontrar escravos alugados trabalhando ao lado de cativos do capitão em navios oceânicos. Outros escravos, mesmo africanos, eram alugados como cozinheiros, marinheiros, taifeiros ou barbeiros-cirurgiões para o tráfico negreiro. Quando os ingleses capturavam esses navios, encontravam invariavelmente escravos alugados a bordo. Como testemunhou um deles, fora forçado a trabalhar no navio negreiro contra sua vontade, porque seu dono o alugara para o capitão.[25] Além de trabalhar nesse tipo de embarcação, os escravos tripulavam também os navios que percorriam as costas das Américas. Mahommah G. Baquaqua deixou um relato memorável do tratamento cruel que recebeu quando foi taifeiro de um navio que viajava entre Rio de Janeiro e Santa Catarina e Nova York.[26] No início do século XIX, os navios luso-brasileiros levavam sempre escravos e alguns destes viajaram pelo mundo inteiro.

OPERÁRIOS FABRIS E TRABALHADORES EM PEDREIRAS

Tal como os escravos marinheiros e remadores, que não são comumente associados à escravidão brasileira, os cativos operários, artífices e artesãos especializados também têm sido negligenciados nos estudos sobre escravidão, embora somassem um número significativo de trabalhadores no Rio. Havia algumas fábricas grandes na cidade antes de 1850, mas eram poucas e, em larga medida, limitadas a um estaleiro naval, a Fundição de Ipanema, que empregava mais de cem escravos, e a Fábrica Imperial de Pólvora, na Lagoa, também com mais de uma centena de cativos. O resto das fábricas raramente tinha mais de vinte escravos, usados quase exclusivamente no processamento de produtos tropicais, como café, açúcar, cachaça, farinha de mandioca, índigo e fibras vegetais. Outras tinham escravos que trabalhavam na produção de roupas e adornos pessoais, como chapéus, sapatos e tecidos grosseiros de algodão. Uma lista de 1843 de fábricas do Rio revela que eram, em ampla medida, de processamento de alimentos ou matérias-primas. Algumas fundições, estabelecimentos de fogos de artifício e uma fábrica de vidros para janelas eram exceções.[27] De um modo geral, somente umas poucas fábricas aproximavam-se do tamanho das americanas ou européias, mas cerca de 228 oficinas pequenas empregavam escravos e trabalhadores livres. A maioria delas produzia charutos, tabaco, velas, chapéus e produtos de metal, enquanto outras faziam telhas, papel, sabão e algodão. Em média,

cada fábrica talvez empregasse de dez a vinte escravos na manufatura de seu produto.[28]

Parece que as fábricas que mais usavam a mão-de-obra escrava eram as que faziam charutos. Em 1843, havia 62 delas. Em 1860, cerca de 2 mil trabalhadores, a maioria açorianos, estavam envolvidos na produção de charutos. O número de escravos que trabalhavam em cada fábrica só pode ser estimado, mas a do francês J. Bouis utilizava onze. Quando vendeu o negócio e os escravos, tinha mais de 250 mil charutos em estoque. Os cativos que trabalhavam nessas fábricas sofriam evidentemente as piores condições de trabalho da cidade. Já em 1819, os vizinhos da fábrica de charutos de João Baptista Bastos protestavam contra os efeitos maléficos do processo de fumigação sobre a saúde deles; deveria ser ainda pior para os trabalhadores. Em 1831 e 1852 houve novas reclamações sobre o mau tratamento dos escravos nessas fábricas, as doenças incomuns de que sofriam e morriam e suas "terríveis" condições de trabalho. Segundo um jovem doutor, não havia doença típica da profissão de charuteiro; seus operários sofriam de doenças provocadas pelo trabalho forçado em ambientes superlotados e mal ventilados. Porém, o dr. Sigaud identificou uma moléstia específica dos charuteiros. Ele observou que os negros que trabalhavam preparando tabaco de qualidade inferior tendiam a contrair "anginas laríngeas", que se complicavam mais tarde com tuberculose ou pneumonia.[29]

A indústria têxtil pouco se estabeleceu no Rio antes de 1850; a cidade importava tecidos norte-americanos e ingleses. Os esforços do governo para estimular a indústria têxtil nacional foram notavelmente mal sucedidos no começo do século XIX. Ao visitar uma fábrica do ramo em 1822, uma comissão de investigação do governo encontrou-a em estado "deplorável". Embora empregasse dezesseis escravos, a metade deles dedicava-se, na verdade, ao trabalho agrícola para alimentar o resto. Com efeito, o investigador duvidou que a fábrica chegasse a fazer tecido. O que se produzia na cidade antes de 1850 vinha de pequenos teares domésticos. Somente depois da metade do século é que surgiram grandes indústrias têxteis utilizando muitos escravos.[30]

Embora poucos escravos fossem tecelões, muitos trabalhavam para alfaiates e modistas que faziam roupas com tecidos importados. Para alfaiates, trabalhavam sozinhos ou em grupos. Outros faziam rendas, chapéus e sapatos. A maioria dos artigos de vestuário era feita geralmente em pequenas oficinas e lojas que empregavam poucos escravos.

As fábricas de processamento de alimentos e matérias-primas também tinham um número pequeno de escravos. Quando visitou um moinho de farinha em 1841, Horner viu apenas doze escravos de ambos os sexos, que cuidavam de quatro operações diferentes numa espécie de linha de montagem que ia da mandioca crua à farinha pronta para o mercado. Outros escravos trabalhavam na produção de açúcar e cachaça para venda no Rio. Por algum motivo, os escravos africanos eram os padeiros da cidade, produzindo pão francês em padarias que empregavam de quatro a dezoito cativos. Pelo menos um africano era um exímio fazedor de chocolate aos vinte anos de idade. Cerca de dez a vinte escravos trabalhavam em fábricas de cera e faziam artigos religiosos, velas de cera e sebo e sabão. Produtos de couro, como selas, sacos para sal e objetos de uso na criação de animais eram feitos por pequenos grupos de escravos.[31]

Os matadouros empregavam aparentemente mais de dez a vinte escravos, que matavam os animais e transportavam as carcaças aos açougues. Na década de 1840, a matança era feita perto da praia de Santa Luzia, no centro do Rio. Em 1841, cerca de 150 cabeças foram mortas diariamente e a carne transportada na cabeça dos escravos ou em carretas aos açougues da cidade. Enquanto o artista Debret pintava a cena, Horner capturou-a em palavras: "Se a carne crua pode ser desagradável aos olhos é quando o sangue escorre por seus corpos e mistura-se à transpiração fumegante, provocada por um peso pesado, um sol quente e um esforço extraordinário".

Esse trabalho difícil dava a alguns dos escravos açougueiros a oportunidade de ganhar um pouco de dinheiro por fora. Quando a carne malsã era jogada nas praias, eles a cortavam secretamente e vendiam-na aos pobres e a mulheres negras que tinham restaurantes ao ar livre. Com efeito, um açougue dirigido por um homem negro, na rua de Santa Luzia, negociava abertamente com carne estragada, conhecida como "zumbi". Outro grupo de escravos trabalhava em uma área separada da cidade no abate de porcos. Também eles transportavam as carcaças sobre cabeça e ombros aos açougues que vendiam carne de porco. Os matadouros empregavam, além dos escravos que abatiam o gado, escravas conhecidas como "pretas tripeiras". Elas lavavam os intestinos e preparavam as tripas nas mesmas praias imundas em que a carne ruim era despejada e onde as moscas perseguiam todo mundo.[32]

Talvez houvesse condições de trabalho melhores nas pequenas fábricas que empregavam tanoeiros, carpinteiros e metalurgistas. Em 1813, pelo menos de-

zoito escravos pertenciam a uma indústria de barris quando foi vendida.[33] Uma quantidade desconhecida de cativos trabalhava em madeira como marceneiros, carpinteiros, fazedores de móveis e coches, ou em metais, como ferro, estanho, cobre, ouro e prata. A maioria desses escravos especializados não trabalhava em fábricas grandes, mas em oficinas pequenas ou como negros de ganho. As duas exceções eram a Fábrica Imperial de Pólvora e a Fundição de Ipanema, indústrias de propriedade e administração do governo, cada uma delas com mais de cem escravos.

A Fábrica Imperial de Pólvora, localizada ao lado do Jardim Botânico, usava seus escravos não apenas para fazer pólvora, como também para cortar madeira e fazer barris para despachar a pólvora. Por sua vez, esses escravos eram alimentados por outros que criavam gado e plantavam alimentos na fazenda nacional conhecida pelo nome de Velasco, ligada à fábrica. Em 1844, havia pelo menos cem cativos, inclusive crianças, que tinham sido mandados do Piauí para a fábrica. Embora os documentos oficiais não esclareçam se esses cativos compunham a força de trabalho total, a tabela 7.1 ilustra que mais de três quartos dos escravos do Piauí eram do sexo feminino, com apenas oito homens com idade de acima de quinze anos.[34] Aparentemente, as mulheres faziam o trabalho agrícola, mas será que algumas trabalhavam na fábrica?

Uma grande força de trabalho escrava estava ligada à Fundição de Ipanema. Em 1847 e 1864, relatórios ao ministro da Guerra detalhavam as condições deploráveis dos escravos da fundição. Em particular, o documento de 1847 registra um número "extraordinário" de mortes, a saber, 48 africanos livres, bem

TABELA 7.1

ESCRAVOS DO PIAUÍ NA FÁBRICA IMPERIAL DE PÓLVORA EM 1844

Idade	Homem	Mulher	Idade	Homem	Mulher
1-5	7	3	26-30	4	9
6-10	5	16	31-35	—	8
11-15	1	16	36-40	1	4
16-20	—	10	49	1	—
21-25	2	12	Total	21	78

Fonte: Arquivo Nacional, Cod.572, Armário 4, Livro 8, Papéis da Casa Imperial, Doc. 13, Ofício de João Carlos Pardal enviado ao conselheiro Jerônimo Francisco Coelho a relação dos escravos vindos do Piauí e seus filhos, 1844, fólios 37-38.
Nota: O total de cem escravos incluía um bebê recém-nascido de sexo desconhecido. Sete das mulheres estavam subordinadas ao Arsenal de guerra.

como "muitos" escravos africanos e brasileiros. Essas mortes se deveram possivelmente à varíola, pois muitos africanos livres chegaram com ela, foram tratados e, nas palavras do funcionário, "recusaram-se" a trabalhar durante muito tempo depois. Os que ficaram vivos eram 137 africanos livres e 105 escravos, dos quais 136 não estavam disponíveis para o trabalho. Assim, apenas 43,8% estavam de fato trabalhando (tabela 7.2). Em 1864, um médico relatou ao ministro da Guerra que os africanos livres e os escravos da fundição ainda eram maltratados. Em particular, ele acusava seus administradores de submeter os africanos livres à escravidão e de forçar meninos pequenos a executar tarefas inadequadas para suas idades. É evidente que as condições de trabalho e vida na fundição não tinham melhorado muito.[35]

Em resumo, embora muitos escravos trabalhassem nas fábricas da época, poucos estavam submetidos a operações industriais de larga escala, pois a maioria delas empregava menos de vinte cativos no processamento de alimentos e matérias-primas. Exceto no caso das fábricas do governo, a maioria dos operários era aparentemente de africanos que labutavam em locais confinados, sob condições precárias. Evidentemente, o trabalho em fábrica era uma das ocupações de baixo status, pois crioulos e pardos não eram comumente empregados nelas durante o período.

Quem podia também evitava o trabalho nas pedreiras do Rio, nas quais o trabalho pesado sob o sol abrasador levava com freqüência à insolação. Havia al-

TABELA 7.2

ESCRAVOS DA FUNDIÇÃO DE IPANEMA QUE NÃO TRABALHARAM EM 1847

Motivo	Número	%
Doença	4	2,9
Velho Demais e Acima de 50 Anos	14	10,3
Crianças	47	34,6
Fugitivos	52	38,2
Doentes Crônicos	19	14,0
Total	136[a]	100,0

Fonte: *Annuario Politico, Historico e Estatistico do Brazil, 1846-1847*, 2 vols. (Rio de Janeiro, s. d.), 2:225.
[a] Inclui africanos livres.

gumas pedreiras de granito nos morros do Rio e vizinhanças, mas principalmente ao pé do Corcovado e dos morros do Catete e da Glória; ali, os escravos executavam um trabalho semelhante ao das minas. Dinamitavam a pedra, depois cortavam em blocos quadrados e punham-nos em carretas para serem mandados para a cidade, onde seriam usados nas ruas e calçadas, nos alicerces e na construção de casas, fontes e igrejas. Evidentemente, o trabalho nas pedreiras era tão difícil e perigoso que os senhores o consideravam uma punição apropriada para seus escravos mais rebeldes e fugitivos (capítulo 10). Talvez fossem esses os forçados a carregar sobre suas cabeças enormes blocos de pedra morro do Castelo acima. Segundo Ewbank, mais de duzentos escravos eram utilizados numa pedreira próxima de Botafogo.[36] Outros escravos, pedreiros, pegavam os blocos de granito bruto e os trabalhavam, dando-lhes formas adequadas a suas finalidades. Devido à quantidade de construções de casas e ruas em andamento no Rio após 1808, havia tal demanda por pedreiros e canteiros que as autoridades municipais tinham dificuldade para alugar escravos suficientes para fazer todo o trabalho dos prédios públicos e ruas. Debret representa vividamente alguns dos exércitos de escravos que pavimentavam as ruas com pedras antes de 1850.[37]

ACENDEDORES DE LAMPIÃO E VARREDORES DE RUA

Alguns dos canteiros faziam parte do maior grupo de escravos empregados em obras públicas. Esses projetos precisavam do trabalho duro realizado por criminosos acorrentados e africanos livres, enquanto outros exigiam certos níveis de especialização. Em geral, os grupos de trabalho iam de um ou dois laçadores de cães às equipes de escravos que construíam e pavimentavam as ruas. Na maioria dos casos, um grupo misto de condenados, escravos sob punição, escravos alugados e africanos livres trabalhava em todos os projetos de obras públicas da época. Eles ergueram prédios do governo, abriram e pavimentaram praças e jardins, construíram docas e canais e aterraram pântanos, entre os muitos melhoramentos urbanos do período.

Um dos trabalhos mais difíceis desse tipo era a construção de estradas que, em alguns casos, compreendia a drenagem de pântanos e a preparação de um leito elevado, precisando de bandos de escravos para mover a terra. Em larga medida, a cidade obtinha sua mão-de-obra para carregar terra e pôr pedras dos

presos acorrentados, cativos alugados e africanos livres. Os escravos alugados eram aparentemente pavimentadores especializados, enquanto outros grupos forneciam a mão-de-obra simples para a remoção de terra e preparação do leito da estrada. Em 1854, pelo menos dez africanos livres estavam trabalhando numa estrada na área do Jardim Botânico, mas muitos outros na mesma situação foram mandados para trabalhar na construção da estrada São Paulo—Mato Grosso, em 1851.[38]

A prática de alugar escravos para o governo municipal era tão comum que os senhores os alugavam até como acendedores de lampião. Até 1854, quando a cidade passou a utilizar gás, usava-se óleo de baleia para iluminá-la à noite. Quem cuidava dos lampiões era uma "tropa de negros", um dos quais Debret retratou em ação. Em 1840, o administrador da iluminação pública anunciou no *Diário do Rio de Janeiro* que os senhores desses escravos podiam buscar os salários que a cidade lhes devia. Alguns africanos livres também trabalhavam como acendedores de lampiões. Em 1821, quarenta deles foram os primeiros a ser mandados para o trabalho. Quando a cidade mudou para gás, os africanos livres foram especialmente importantes na construção do novo sistema de iluminação. Eles ajudaram também a construir o sistema dos telégrafos. Depois que ambos os sistemas ficaram prontos, fizeram a manutenção até sua emancipação, na década de 1860.[39]

Outro serviço público que empregava tanto escravos quanto africanos livres era o dos bombeiros. No início, quando a cidade não tinha um sistema estabelecido de combate aos incêndios e a destruição pelo fogo era comum, os senhores mandavam seus escravos com barris e carretas para apagar os eventuais incêndios. Porém, em 1846 a cidade já dispunha de um carro de bombeiro importado, puxado por escravos, que eram acompanhados por um oficial de uniforme. Sob a direção do oficial, eles combatiam os incêndios. Em 1857, pelo menos sessenta africanos livres trabalharam de bombeiro.[40]

Sempre que a raiva ameaçava a cidade, o governo municipal alugava escravos para a perigosa tarefa de capturar e matar cães vadios e possivelmente infectados. Em 1833, a cidade alugou oito escravos e uma carroça com o objetivo de matar e desembaraçar-se de cães.[41]

Um serviço público desagradável realizado por africanos livres era o da limpeza das ruas. Em 1855, pelo menos 55 deles estavam permanentemente destinados a essa função, que parecia ser perigosa para a saúde, pois um médi-

co protestou contra o fato de serem forçados a trabalhar o dia inteiro, especialmente no calor do meio-dia.[42]

PROFISSIONAIS ESPECIALIZADOS E ARTESÃOS

Os escravos mais peritos do Rio e, com freqüência, os mais bem pagos, eram os profissionais especializados e artesãos. Alugados pelas autoridades municipais que precisavam de seus serviços, faziam parte da elite dos escravos da cidade e estavam na maioria, se não em todas as profissões especializadas. Muitos trabalhavam para seus donos, que também eram artífices peritos, e haviam lhes ensinado a profissão, ou sozinhos, como negros de ganho. Embora os brancos pobres protestassem no início do século XIX contra o treinamento de escravos em atividades especializadas, não conseguiram deter a tendência de treinamento de escravos aprendizes. Petições de brancos que não podiam mais competir com escravos aprendizes e artífices revelam que esses se saíam tão bem nessas profissões que seus donos podiam viver à custa de seus salários. Até mesmo mestres-artesãos deixaram de trabalhar para treinar seus escravos a realizar a tarefa. Em parte, Ewbank explica por que os senhores utilizavam escravos especializados no Rio. Ele relata que os monges carmelitas da igreja da Lapa preferiam treinar seus meninos escravos na cidade a pô-los para trabalhar em sua propriedade rural perto do Rio, pois conseguiam o dobro do lucro que teriam com a agricultura.[43]

Os anúncios de jornal revelam quão peritos muitos escravos se tornavam. Em geral, os senhores descreviam seus escravos como aprendiz, meio-oficial, oficial e mestre.[44] Os mais comuns eram os oficiais, aprendizes ou alguma outra indicação de que o escravo ainda estava aprendendo sua profissão. Por exemplo, um menino angolano era descrito como "meio-oficial sapateiro", que sabia cortar e fazer um par de sapatos, recebendo três patacas por semana de salário. Nos anúncios fica evidente também que os donos treinavam seus escravos em uma ou mais especialidades, como o menino africano que estava aprendendo a cozinhar ao mesmo tempo em que recebia treinamento de aprendiz de pedreiro. Cativos como esse menino eram particularmente valiosos para os pequenos senhores de escravos, pois podiam usá-los no serviço doméstico em suas casas e viver com os salários que ganhavam num emprego externo.

À medida que aprendia sua profissão e melhorava suas habilidades, o escravo ficava conhecido como "muito bom oficial" e, por fim, como mestre-artesão. Muitos trabalhavam por salários, uma fatia dos quais tinham de entregar aos seus donos. Segundo Maria Graham, havia tal demanda por libertos e escravos peritos que eles encontravam pleno emprego e bom pagamento. Com efeito, Spix e Martius acreditavam que os escravos do Rio tinham mais oportunidades de entrar nas profissões especializadas do que os trabalhadores europeus, que eram excluídos devido às restrições das guildas na Europa.[45] Essa observação parece ser corroborada pelos anúncios de jornal até a década de 1840, quando os escravos começaram a perder seu lugar proeminente nesse tipo de trabalho para competidores brancos.

Uma das ocupações mais comuns dos escravos e libertos especializados era a carpintaria, ou, de modo mais geral, todos os ofícios relacionados com a construção, inclusive o de pedreiro. Como observou Horner, a maioria dos construtores era negra, livre ou escravizada. Eles faziam de tudo: cortavam troncos e serravam madeira, colocavam tijolos e telhas, decoravam com entalhes madeiras e terraços, faziam móveis e coches. Porém, Horner achou-os lentos e ineficientes, e, em sua opinião, faziam uma casa na velocidade com que se fazia um bloco de prédios nos Estados Unidos. Eles também consertavam, reformavam e calafetavam navios no porto, trabalhando a US$1,00 por dia (em 1842) para seu senhor.[46]

Os cativos trabalhavam com todos os metais — ferro, estanho, cobre, ouro e prata.[47] Escravos ferreiros habilitados alcançavam muitas vezes os preços mais altos e recebiam bons salários. De menor valor eram os funileiros, que faziam lanternas, cornetas, trompetes, ornamentos militares e funis, amplamente usados durante o carnaval. Os caldeireiros eram essenciais na manufatura de panelas, caldeiras e outros objetos usados nas casas e engenhos de açúcar. Quando visitou duas caldeirarias, Ewbank observou que em uma delas todos os catorze operários eram escravos que trabalhavam sob a supervisão de um capataz escravo e do dono português. Na outra, vinte negros faziam todo o trabalho. Só os vendedores eram brancos.

Um dos mais desagradáveis tipos de trabalho em metal que os escravos faziam era a manufatura das algemas, argolas, correntes, máscaras e outros instrumentos de tortura usados nos cativos. Ewbank e Debret descreveram oficinas em que escravos realizavam esse tipo de trabalho. Na verdade, Ewbank foi

recebido por um homem negro que tentou lhe vender algumas correntes. Outros ferreiros faziam objetos mais bonitos: ornamentos, balcões, grelhas, grades, luminárias, artigos domésticos e objetos de ritual utilizados pelos líderes religiosos africanos.

Os escravos manipulavam também metais preciosos como prata e ouro, transformando-os em admiráveis aparelhos de jantar e artigos de joalheria. Até mesmo a viajante altamente crítica Ida Pfeiffer admirou suas obras em ouro e prata. Outros escravos cortavam e davam forma às ametistas, topázios, esmeraldas e diamantes que adornavam os objetos de ouro e prata. Tendo em vista que os escravos, bem como seus senhores, usavam jóias de todo tipo de metal, a demanda por esses símbolos de status dava emprego a muitos artesãos habilidosos.

Os escravos eram importantes também nas profissões especializadas ligadas ao vestuário e aos ornamentos pessoais. Eles faziam todos os artigos do vestuário, desde chapéus, fossem simples chapéus de sol, feitos com fibras naturais, ou os elegantes, de estilo imperial, preferidos por seus senhores, a tamancos, sapatos e cintos de couro, luvas e trajes completos.[48] Graças às demandas de uma capital imperial, escravos alfaiates e costureiras tinham muito trabalho. No início do século XIX, alfaiates europeus haviam monopolizado a profissão e usavam os escravos apenas para carregar seu equipamento quando visitavam os clientes; mas à medida que a demanda crescia, passaram a utilizar os cativos no trabalho especializado de fazer ternos. Na rua dos alfaiates, escravos negros e mulatos sentavam-se em bancos diante de cada porta trabalhando com a agulha. O trabalho devia ser intenso, pois deformava os dedos a ponto de tornar facilmente identificável um escravo fugitivo que trabalhara para um alfaiate — e muitos escravos de alfaiates apareciam nos anúncios de fuga. Por outro lado, alfaiates habilidosos que ganhassem salários tinham oportunidade de comprar sua liberdade. Um africano, que fora importado como escravo por volta de 1820, exercia a profissão de alfaiate trinta anos depois. Ele comprara sua liberdade "com salários ganhos com horas extras de trabalho". Em 1851, pediu ao consulado britânico proteção para o transporte dele e de "um grande número de conterrâneos para Ambriz [Angola], declarando que havia mais quinhentos africanos livres similarmente situados desejosos de retornar à África".[49]

Enquanto os homens confeccionavam roupas masculinas, escravas e libertas costuravam vestidos e faziam renda nas famílias e modistas do período. Com muita freqüência, trabalhavam na loja de uma modista francesa. As escravas eram

utilizadas também para fazer as flores ornamentais e jóias em formato de inseto usadas pelas cariocas. Pelo menos uma escrava fazia pentes de tartaruga.[50]

Outra profissão em que os escravos tomaram o lugar dos brancos no começo do século XIX foi a fabricação de sapatos. Antes de 1813, muitas famílias brancas pobres ganhavam a vida fabricando e vendendo sapatos, mas naquele ano, 101 membros da irmandade e guilda dos sapateiros protestaram contra o crescente uso de mão-de-obra escrava na manufatura e venda de sapatos. Em 1821, essa prática já se tornara tão prejudicial aos brancos pobres que eles protestaram novamente, mas foram ignorados. Segundo Debret, os escravos dos sapateiros alemães e franceses eram tão peritos quanto seus donos, embora não conseguisse explicar por que havia tantos sapateiros no Rio, pois cinco sextos da população andavam descalços.[51]

Uma profissão incomum do século XIX em que os escravos e libertos tinham importância era a de barbeiro-cirurgião. Nas palavras de Debret, o homem que cortava barbas e cabelos era "quase sempre" negro, ou, pelo menos, mulato. A barbearia que Debret pintou pertencia a dois libertos vigorosos que haviam comprado a liberdade. Porém, para ser barbeiro como esses libertos era preciso uma série de habilidades além de cortar e pentear cabelos, pois trabalhavam também como cirurgiões, sangradores, dentistas e músicos, tocando violino ou clarinete para seus clientes. Em 1820, o escravo Vicente requisitou uma licença para ser sangrador e dentista. De início, houve alguma relutância oficial para licenciá-lo porque era escravo, mas decidiu-se admitir o requerente e outros escravos porque havia uma escassez de homens livres na profissão e o bem público exigia que homens peritos assumissem o ofício, mesmo que fossem escravos.[52]

Uma vez que os barbeiros eram também sangradores, usando sanguessugas para extrair sangue, esperava-se que tratassem de doenças e até realizassem pequenas cirurgias. Devido à falta de médicos na época, eles eram freqüentemente o único recurso dos pobres e escravizados. Barbeiros-cirurgiões negros ofereciam também o único serviço médico que os africanos recebiam a bordo de navios negreiros, pois os "cirurgiões" que iam e vinham da África eram amiúde barbeiros-cirurgiões escravos, forçados a trabalhar no tráfico africano por senhores que os alugavam ou vendiam aos capitães dos navios.[53]

Além dos afortunados barbeiros que eram donos ou alugavam suas próprias barbearias, havia barbeiros ambulantes que andavam pelas ruas e ofereciam seus

serviços nas praças. Carregando o equipamento consigo, alguns praticavam suas artes médicas e curativas, enquanto outros cortavam os cabelos de ambos os sexos, muitas vezes em estilos africanos, e raspavam barbas. Enquanto negros de ganho, ganhavam a vida trabalhando entre os escravos, libertos e brancos pobres, que evidentemente pagavam muito menos por seus serviços do que pagariam numa barbearia.[54]

Os escravos e libertos exerciam também especialidades médicas mais tradicionais, como parteiras, curandeiros e enfermeiras. Misturavam freqüentemente tratamentos africanos com costumes medicinais portugueses. Naquela época, as francesas eram as parteiras dos ricos, mas as mulheres negras também se destacavam nessa atividade. Aplicando costumes africanos com freqüência, representavam amiúde a única fonte de cuidado médico das mulheres. Algumas parteiras trabalhavam também como curandeiras e enfermeiras e eram famosas por sua habilidade no uso de ervas medicinais. Em 1821, uma mulher mina foi anunciada no jornal como sendo enfermeira com prática no tratamento de escravos. Para muitas escravas africanas, ser uma enfermeira ou parteira perita era uma ocupação importante e prestigiosa que lhes dava "o respeito e a consideração de todos".[55]

Os escravos também trabalhavam como curandeiros e enfermeiros. Na qualidade de líderes religiosos africanos, conhecidos como feiticeiros pelos brasileiros, eram muitas vezes o último recurso de escravos e senhores que não encontravam cura com médicos europeus. Graças aos seus dotes de cura, os "doutores" negros eram procurados por todos os grupos da cidade. Os escravos que exerciam a profissão mais européia de enfermeiro eram treinados pelos hospitais em todos os aspectos dos cuidados hospitalares. A maior e mais importante empregadora de enfermeiros escravos era a Santa Casa da Misericórdia, que recebia com freqüência doações de escravos que treinava em cuidados médicos, enquanto em outros casos protegia cativos ou libertos de donos violentos, em troca de seus serviços no hospital.[56]

Quando todos os cuidados médicos fracassavam e os pacientes morriam, os escravos cuidavam da maior parte dos serviços fúnebres. Eram empregados como coveiros por igrejas e agentes funerários e acompanhavam os caixões pelas ruas da cidade, preenchendo a posição de pranteadores profissionais. Apelidados de "corvos" pelos outros negros, vestiam-se de luto europeu, todos de preto. Em 1841, Horner observou um carro fúnebre puxado por cavalos, conduzido por um homem negro e acompanhado por seis negros e mulatos que caminhavam e levavam velas. De início, achou que o corpo era também de um negro, até vê-lo ser enterrado no cemitério da igreja do Carmo, onde os brancos eram sepultados. Em funerais mais simples, escravos carregavam o corpo em uma rede pendurada em uma vara até a sepultura cavada por eles ou outros escravos.[57]

MÚSICOS E ARTISTAS

A lista de atividades e profissões especializadas que os escravos e libertos exerciam nos primórdios do século XIX era surpreendente para os estrangeiros que chegavam com preconceitos estereotipados de que os escravos eram lavradores preguiçosos. O que também os impressionava é que os escravos africanos eram músicos, pintores e escultores habilidosos e que os artistas de renome não eram brancos, mas negros ou mulatos. Era comum que trabalhassem diariamente como exigiam seus donos e usassem seus talentos artísticos para ganhar um dinheiro extra. Maria Graham conheceu um cativo desses, cujo emprego regular era vender frutas para seu senhor, mas que depois de fazer as vendas do dia ganhava mais dinheiro dançando, cantando e contando histórias nas ruas. Debret representa cativos tocando instrumentos africanos para grupos de escravos reunidos em torno de fontes públicas.[58] Embora a maioria deles pudesse desenvolver esse tipo de atividade apenas durante uma parte do dia, a minoria conseguia exclusivamente pintar, esculpir ou tocar música, em benefício de seus donos.

Alguns escravos tocavam instrumentos europeus como profissão. A maior empregadora de músicos escravos era a família real; em 1816, uma "orquestra" de pelo menos 57 escravos apresentava-se em ocasiões especiais. Segundo Spix e Martius, que os ouviram, tocavam música instrumental e vocal com habilidade para uma platéia branca. Contribuíam também com seus talentos para as celebrações em estilo africano da Nossa Senhora do Rosário, na igreja de mesmo nome, onde escravos e libertos dançavam ao som de sua música. Não há dúvidas de que essa orquestra tocou algumas das composições do principal compositor mulato da época, José Maurício Nunes Garcia (1767-1830).[59]

Em feriados religiosos especiais, ou sempre que as procissões pedissem uma banda pequena, músicos negros e mulatos, que eram amiúde barbeiros,

participavam. Ewbank e Dabadie observaram bandas de negros tocando trompas, flautas, clarinetes e tambores. Sempre que um padre levava a extrema-unção para um homem agonizante, uma banda de negros acompanhava-o em procissão. Participavam também de atividades seculares. Em 1822, Maria Graham calculou que um terço da orquestra da ópera era de mulatos. Se eram escravos ou não, ela não diz. Na mesma época, um mulato chamado Joaquim Manoel era muito requisitado pelos ricos graças a sua habilidade no violão. Diz-se também que ele foi o inventor do cavaquinho, instrumento semelhante à viola, mas com quatro cordas.[60]

Por outro lado, atores mulatos que se apresentavam no teatro não ganhavam o mesmo respeito que os músicos. Quando os viu representar *Guilherme Tell*, de Schiller, Seidler foi bastante crítico e os ridicularizou.[61]

Os escravos que pintavam e esculpiam eram geralmente empregados na decoração de prédios públicos, igrejas e residências. De acordo com Ewbank, escravos e negros livres faziam esculturas em pedra e imagens de santos em madeira. Ele conheceu um velho africano que fora um "excelente" escultor. Na igreja da Lampadosa, Ewbank viu uma escultura de um Cristo morto feita no século XVIII por um escravo chamado Fulah. Outras obras duradouras de artistas escravos coloniais estavam à vista em toda a cidade, em especial nas igrejas; mas no século XIX, o emprego mais comum de escravos escultores e pintores era na execução de imagens de santos, ornamentos, decorações, cenários de teatro, plataformas e tudo o que era necessário nas procissões com que os cariocas celebravam os dias santos. Os escravos também arranjavam e disparavam os fogos de artifício que acompanhavam as celebrações.

Artistas escravos pintavam as residências dos abastados. Luccock conheceu um dos mais talentosos desses artistas, um fugitivo que tinha escapado de navio para a Inglaterra. Enquanto viveu lá, ganhou a vida pintando cadeiras, mas depois de seis meses cansou-se "da Inglaterra e da liberdade" e voltou ao Brasil. Naquela ocasião, estava em construção a nova casa de seu senhor e ele estava fazendo uma das suas salas, que Luccock admirou por ser "acabada e adornada em estilo superior".[62]

Além de pintarem imagens de santos e trabalharem em todas as artes decorativas (ver capítulo 8), os escravos eram empregados até mesmo na difícil arte da litografia e impressão. Ewbank visitou Heaton e Rensburg, o maior estabelecimento litográfico do Brasil, e observou que todos os impressores eram

"servos africanos" que ganhavam consideravelmente menos que seus equivalentes americanos pelo mesmo trabalho. O famoso escritor mulato Machado de Assis foi tipógrafo.[63] Uma das artes mais incomuns praticadas por escravos no Rio era a de fazer flores decorativas com plumas de aves. Os artesãos eram meninas de "todas as cores de pele" e uma francesa era uma das maiores empregadoras, em 1848.[64]

Essa profissão peculiar ilustra que os senhores de escravos do Rio utilizavam seus cativos numa variedade extraordinária de ocupações manuais especializadas ou não, de diferentes setores da economia. Eles eram impressores, litógrafos, pintores, escultores, músicos de orquestra, enfermeiros, parteiras, barbeiros-cirurgiões, costureiras, alfaiates, ourives, açougueiros, padeiros, marinheiros, pilotos de navio, cocheiros, estivadores, pescadores, caçadores, naturalistas e hortelões, para nomear apenas algumas profissões. Embora a função da maioria desses escravos especializados fosse a de fornecer a maior parte da mão-de-obra da cidade, se não toda, eles ainda tinham outras funções a desempenhar, muitas vezes em combinação com uma ou mais ocupações manuais. Essas funções eram cumpridas em larga medida dentro da categoria semi-especializada de vendas e serviços, em que as escravas eram muito importantes.

Em particular, a categoria serviços esclarece muitas das funções e papéis das escravas no Rio daquela época. Enquanto os homens eram largamente utilizados na tradição dos sistemas escravistas ocidentais, as mulheres desempenhavam uma função bem diferente, mais semelhante à tradição africana de escravidão, na qual serviam para aumentar a linhagem enquanto concubinas e esposas.[65] Com efeito, os africanos libertos que compravam escravas africanas estavam indiscutivelmente perpetuando uma forma africana de escravidão no Rio. Porém, a maioria dos homens livres utilizava as escravas não como esposas legais, mas antes como prostitutas, amantes, concubinas ou companheiras. Assim, muitas delas serviam para fornecer famílias temporárias aos homens solteiros da cidade e parceiras sexuais adicionais para os casados. No entanto, tal como os escravos do sexo masculino, elas tinham de desempenhar múltiplas funções. Usava-se também sua mão-de-obra, geralmente no serviço doméstico, mas ainda para ganhar dinheiro como vendedoras de rua, cozinheiras ou amas-de-leite de aluguel. No caso das escravas, o serviço doméstico e a venda nas ruas eram amiúde realizados pela mesma pessoa, pois estavam intimamente relacionados, uma vez que a boa cozinheira mascateava produtos de suas habilidades culinárias a fim

de ganhar um dinheiro extra para ela ou seu dono. É importante lembrar, porém, que os escravos do sexo masculino também trabalhavam no serviço doméstico e em vendas.

VENDEDORES AMBULANTES E CRIADOS

A venda de qualquer coisa de porta em porta era uma atividade constante dos escravos de todas as idades e de ambos os sexos. Era feita em tempo parcial ou integral. Escravos ambiciosos usavam seu tempo livre de domingos, feriados ou as noites para vender alimentos ou objetos que haviam feito, comprado ou roubado. Os que obtinham sucesso na venda ambulante de tempo parcial transferiam então seus talentos para uma atividade de tempo integral, com a permissão de seus donos. Outros, porém, pertenciam a senhores que tinham algo a vender ou queriam viver do rendimento de seus escravos enquanto negros de ganho. Esse padrão cresceu evidentemente ao longo da primeira metade do século XIX, a ponto de os estrangeiros se queixarem do grande número de vendedores de rua ansiosos que os cercavam tentando vender seus produtos, pois se não conseguissem ganhar a quantia estipulada por seus donos para aquele dia seriam espancados.

Porém, no início do período, o padrão era o imigrante português vender de porta em porta. Enquanto ele fazia as transações, seu escravo servia apenas de carregador. Essa prática continuou para pratarias e sedas finas, mas para quase todo o resto, os escravos assumiram a profissão de vendedores ambulantes na primeira metade do século XIX. Os senhores passaram a preferir comprar e treinar novos africanos na arte de vender, em vez de servirem simplesmente de carregadores. Quando os brancos voltaram ao negócio da venda ambulante, o termo "negro de ganho" estava tão associado à ocupação que imigrantes espanhóis e italianos solicitaram licenças de "negro de ganho".[66]

Ao contrário das outras ocupações dos escravos, ainda subsiste uma documentação considerável sobre os vendedores ambulantes, porque tinham de solicitar licenças municipais. Além disso, fascinavam os viajantes que pintavam freqüentemente seus trajes originais. As licenças revelam que eles eram, em sua maioria, africanos do sexo masculino, um fato que contradiz as descrições dos observadores estrangeiros, que enfatizavam a presença de mulheres africanas

minas em particular, como vendedoras ambulantes. O motivo dessa discrepância é que os homens trabalhavam em tempo integral como profissionais licenciados, enquanto muitas mulheres não tinham licença porque eram escravas domésticas, que vendiam alimentos em tempo parcial. Como observou Debret, as mulheres que vendiam um tipo de palito-francês para seus donos trabalhavam das seis às dez da manhã nas ruas, retornavam para servir seus donos até às duas — sem dúvida para preparar a principal refeição do dia — e depois voltavam às ruas até às seis da tarde, um mínimo de doze horas de trabalho por dia. Uma outra alternativa era trabalhar para seus senhores durante todo o dia e depois vender suas comidas ou objetos nas esquinas, sob a luz de lamparinas.[67]

A única limitação à venda nas ruas era o tamanho da mercadoria: o que pudesse ser carregado ou levado de porta em porta era oferecido. Carregando em cestas, bandejas de madeira ou caixas sobre as cabeças, escravos de ambos os sexos apregoavam de tudo: artigos de vestuário, romances e livros, chaleiras e bules, utensílios de cozinha, cestas e esteiras, velas, poções do amor, estatuetas de santos, ervas e flores, pássaros e outros animais, escravos e jóias. Alguns escravos especializavam-se em determinado artigo porque eram empregados pela pessoa que as fazia; por exemplo, o escravo que trabalhava para um fabricante de velas vendia velas. Mas era comum também um escravo vender uma variedade de produtos. Até mesmo cativos cegos, doentes e inválidos eram mandados às ruas para mendigar dinheiro para seus donos.[68]

Uma das mais importantes operações dos ambulantes era a venda de todos os tipos de alimentos, frescos ou preparados. Frutas e verduras, aves e ovos, carne de gado e peixe, pastéis e doces eram carregados pelas ruas ou vendidos em pequenos mercados. Em particular, o negócio de comida, exceto a carne e o peixe vendidos por homens, parece ter sido uma especialidade das mulheres africanas e baianas. Quando observou as filas de escravos trazendo legumes e verduras para a cidade, Horner notou que as mulheres eram mais numerosas que os homens. Outra especialidade delas era a venda de quitutes, como guisados com azeite-de-dendê, peixe frito, carne-seca grelhada, balas e doces e refrescos. Mascateavam de porta em porta e vendiam em restaurantes ao ar livre montados nos mercados, ou perto deles.

Outros escravos vendiam frutas e verduras, grãos e farináceos em bancas de feiras. Embora trabalhassem nas feiras tanto homens quanto mulheres, a impressão geral era que as bancas em que se vendiam os produtos eram de mulhe-

res africanas. Chamberlain, que também visitou uma das feiras, escreveu que negros livres vendiam galinhas, frutas e verduras nas feiras montadas em toda a cidade. Tendo em vista que tantos donos de bancas eram pessoas livres, talvez tivessem sido escravos vendedores ambulantes que haviam comprado uma banca e a liberdade.[69]

Outro comércio de rua a que às vezes as escravas se dedicavam em tempo parcial ou integral era a prostituição.[70] Os viajantes, de Schlichthorst a Toussaint-Samson, relataram que as mulheres negras que eram vendedoras de rua ou escravas domésticas durante o dia com freqüência ganhavam dinheiro extra por sua conta à noite. Assim, muitas prostitutas eram representadas como libertas. Embora algumas escravas se prostituíssem de bom grado para ganhar dinheiro, havia senhores que forçavam suas cativas mais atraentes à prostituição, agenciando-as ou obrigando-as a trabalhar na rua "ao ganho". Segundo o doutor Lassance Cunha, em 1845, a prostituição era praticada quase exclusivamente por escravas.

Jovens mulatas escravas que os donos anunciavam nos jornais para trabalho doméstico na casa de cavalheiros solteiros poderiam ter de servir também de amantes. Além de cuidar da casa e fazer a comida do seu dono, essa mulher poderia também ser mandada para as ruas a fim de vender quitutes ou obter um emprego externo. Os escravos domésticos de famílias de baixa ou média renda realizavam todas as tarefas domésticas, bem como exerciam ocupações externas. Ademais, exceto em poucos casos, escravos de ambos os sexos faziam o serviço doméstico. Devido à escassez de escravas, os senhores treinavam os meninos para serem criados que dessem conta de quase todos os serviços de uma escrava.[71]

Nas grandes famílias, no entanto, havia especialização da mão-de-obra. A elite das escravas eram as criadas pessoais ricamente vestidas dos abastados, conhecidas como mucamas (ou mucambas).[72] De ancestralidade não raro mista, a mucama era com freqüência meia-irmã, filha ou concubina de seu senhor, ou era aparentada da família de alguma outra maneira. Em muitos lares, especialmente se seu senhor não fosse casado, ela servia de governanta ou supervisora encarregada dos outros escravos. Nesse caso, devia muitas vezes sua posição ao fato de ser sua amante ou companheira. Em outros casos, a mucama era a ama-de-leite dos filhos do senhor; em muitas casas, não só amamentavam os filhos como os criavam. Se o senhor não tivesse uma ama-de-leite entre suas escravas na época do nascimento do filho, alugava uma delas por meio de anúncios de

jornal ou de uma agência de aluguel. Como observou Schlichthorst, todas as jovens escravas tinham leite para dois filhos, o seu próprio e um branco.[73]

Na hierarquia dos escravos de uma família grande, depois das mucamas, governantas e amas vinham os filhos escravos do senhor. Uma vez que reconheciam freqüentemente seus filhos de escravas, os senhores do Rio mantinham-nos dentro do lar e davam-lhes ocupações de mais importância social.[74] Eram criados em comum com os filhos legítimos da casa, fazendo-lhes companhia nas brincadeiras ou cuidando deles como babás. À medida que cresciam, as meninas eram treinadas para serem mucamas, e os meninos, para pajens ou criados pessoais.

Os escravos do sexo masculino de famílias ricas trabalhavam de cocheiros, lacaios de libré, cavalariços e carregadores de cadeirinha. Seus uniformes elaborados já os distinguiam dos outros escravos. Como explicou Ruschenberger, "as botas de cano alto com solas e saltos grossos, adornadas com esporas chapeadas, o chapéu de couro envernizado e roseta alta distinguem o caleceiro de todos os outros tipos de criados da cidade". Segundo Walsh, os escravos privilegiados que trabalhavam de cocheiros eram "geralmente mulatos".[75]

Outros escravos domésticos especializados de ambos os sexos eram os cozinheiros e compradores. Ao longo do período, havia grande demanda por cozinheiros e chefes de cozinha capazes, que recebiam bons salários se fossem alugados em tempo parcial ou integral. Dando assistência ao cozinheiro estava o comprador, um escravo particularmente de confiança, que era mandado com dinheiro aos mercados para comprar alimentos e produtos necessários ao lar. Depois de oito anos de serviço, o escravo cabinda possuído por Marrocos tinha ascendido à posição de comprador e merecia sua "estima".[76]

Havia uma demanda especial pelas criadas que faziam e lavavam roupas. De um modo geral, as mulheres da casa costuravam o que era preciso em casa, e a maioria das escravas deveria fazer alguma costura sob a supervisão de sua dona. Quando os tecidos importados ficavam de acesso mais difícil, as mulheres também fiavam algodão, que Luccock notou ser atividade geralmente feita por mulheres de cor usando roca e fuso. Ele observou também que as mulheres negras não eram tão peritas quanto as das províncias do Norte. As mulheres de cor também faziam renda. Embora, as escravas fizessem, em geral, apenas costuras simples, algumas se tornavam costureiras habilidosas e ganhavam dinheiro suficiente para comprar sua liberdade e sustentar-se depois. Como libertas, procu-

ravam trabalho numa loja ou oficina de uma modista francesa. Debret notou que elas faziam um belo trabalho no estilo francês.[77]

Muitas casas tinham pelo menos um escravo, alugado ou próprio, para lavar, engomar e passar. Nas famílias ricas, escravos ou escravas especializavam-se em uma dessas atividades, trabalhando sob a supervisão da mucama. As roupas eram lavadas em pelo menos três diferentes áreas da cidade. Uma das mais centrais era o grande tanque de lavar ao pé do aqueduto, no largo da Carioca. Numerosos escravos e escravas lavavam roupas ali, batendo-as nos muros próximos e estendendo-as no chão para secar. Outros usavam a fonte do campo de Santana, principal local de lavagem de roupas do Rio. Em média, duzentos homens e mulheres esfregavam roupas em grandes tigelas de madeira, sentados em cima de barris de água. Depois, estendiam a roupa na relva para secar. Um terceiro lugar importante dessa atividade era o encantador vale das Laranjeiras. Os escravos que ali lavavam roupas também o faziam em troca de pagamento. Talvez essa fosse a região em que alguns senhores que alugavam chácaras perto do Rio empregassem suas mulheres negras como lavadeiras.[78]

No extremo inferior da hierarquia dos criados domésticos estavam aqueles designados para as tarefas mais subalternas, como limpar, carregar água, servir à mesa, auxiliar na cozinha e despejar lixo. Esses eram os menos especializados, como os novos africanos, crianças ou escravos idosos e enfermos, que não tivessem uma relação especial com seu senhor.[79] Com freqüência, tinham de disputar lugar nos corredores para dormir e catar comida para sobreviver. Contudo, mesmo numa dessas posições menos privilegiadas, especialmente em famílias ricas, o escravo doméstico estava provavelmente em situação melhor que os outros. Como observou "A. P. D. G.", os que eram vendidos para ser criados na cidade tinham um "quinhão mais afortunado", e Debret acreditava que ninguém era mais feliz do que o escravo de uma casa rica. Como se queixava o brasileiro Burlamaqui, os senhores abastados gastavam freqüentemente mais em roupas para seus escravos do que estes poderiam obter como proventos.[80] Além disso, tendiam a receber uma alimentação melhor. Luccock achava que eles tinham "uma aparência mais limpa e saudável e pareciam mais alegres e felizes". Se um senhor rico tinha muitos escravos, a carga de trabalho de cada um deles era consideravelmente aliviada quando executavam apenas suas especialidades. Por outro lado, muitos escravos domésticos, em especial os de baixo status, sofriam com o confinamento e a reclusão impostos às mulheres brasileiras e não tinham

liberdade pessoal para andar pelas ruas da cidade.[81] Ser um escravo doméstico não era por si só garantia de melhores condições de vida e tratamento. A proximidade do dono podia significar maus-tratos, tanto quanto boas oportunidades.

SUPERVISORES E DONOS DE PROPRIEDADE

A hierarquia que existia dentro das grandes residências levava com freqüência os senhores a usar seus escravos de maior confiança para supervisionar o trabalho dos outros escravos. O levantamento prévio de ocupações sugeriu algumas das variadas formas pelas quais escravos administravam outros escravos. Nas zonas suburbanas, alguns trabalhavam de capatazes e feitores de chácaras ou dirigiam grupos de lavradores em grandes fazendas. Outros comandavam os grupos de trabalho de escravos na cidade, como os líderes dos carregadores de café e estivadores no porto. Na baía, os timoneiros dirigiam os remadores em pequenos barcos a vela. Até mesmo dentro das casas as mucamas e governantas supervisionavam o trabalho dos escravos domésticos. Assim, muitos cativos cariocas não trabalhavam para um capataz branco ou seus donos, mas para outros escravos, até mesmo africanos que davam ordens em suas próprias línguas maternas.[82]

Os escravos que ocupavam essas posições de supervisão com perícia e responsabilidade eram muitas vezes recompensados pela fidelidade no serviço. Seus donos permitiam que adquirissem propriedade para uso próprio, inclusive terras e outros escravos, e até mesmo a liberdade, comprando-se a si mesmos. Essas pessoas libertas continuavam muitas vezes numa relação de clientela com seus ex-donos; dessa forma, o fato de um cativo ser dono de si mesmo ou de outros cativos não ameaçava o senhor de escravos carioca. Ao contrário, o sucesso do cativo tendia a aumentar o status e a posição social do senhor, pois o controle de pessoas era uma função altamente respeitada pela sociedade.

Uma vez que a posse de escravos era um fator determinante tão essencial da posição de uma pessoa no Rio do século XIX, os escravos buscavam ser donos de escravos. Embora o senhor pudesse sempre reclamar para si mesmo um escravo comprado por seu escravo, um dono cooperativo deixava que o cativo comprasse outro cativo para seus propósitos, da mesma forma como deixaria comprar roupas, alimentos ou jóias. Os escravos compravam muitas vezes escravos para ajudá-los a obter sua própria liberdade, ou para trocá-los pela sua

pessoa. Essa troca de um escravo por outro fica especialmente evidente nos registros de alforria (ver capítulo 11).

Pessoas libertas também possuíam escravos. Os exemplos mais comuns dos registros de alforria ilustram que mulheres libertas, casadas com homens livres, ganhavam amiúde escravos. Tendo em vista que muitas eram identificadas como sendo viúvas, algumas tinham claramente herdado escravos de seus maridos. Outros grupos de libertas, como as lavadeiras e vendedoras ambulantes, compravam escravos para ajudá-las no trabalho. Libertos que eram negros de ganho, barbeiros e artífices também compravam e treinavam cativos para seguir sua profissão. Enquanto o tráfico negreiro continuou a manter relativamente baixo o preço de novos cativos importados, os libertos puderam comprar e ter escravos, mas depois de 1850, quando os preços subiram violentamente, a propriedade de escravos tornou-se mais difícil. Um outro fator que parece ter estimulado os libertos a possuir escravos é que enquanto continuava o tráfico africano, tinham a oportunidade de resgatar seu próprio povo de ser escravizado por brasileiros. Esse padrão é sugerido pelos registros de negros de ganho nos quais iorubas eram donos de outros iorubas. Segundo Vieira Fazenda, os libertos tinham um grande desejo de possuir escravos e preferiam mulatos. Em conseqüência, mulheres minas prósperas tinham cativos mulatos e quase brancos.[83]

Embora o número de escravos e libertos que possuíam escravos fosse limitado, cada escrava ou liberta tentava ter jóias. Quanto mais jóias de ouro e prata possuía, maior sua riqueza e status. Deve-se suspeitar fortemente que muitos escravos e libertos que não podiam investir em outras formas de propriedade, como cativos e terras, acumulavam jóias. Os mais pobres tinham apenas colares de contas e braceletes, tornozeleiras e brincos de cobre, mas os mais prósperos colecionavam ornamentos de ouro e prata. Um comerciante britânico, advertindo seus superiores para que não mandassem mercadorias africanas malfeitas para o Brasil, escreveu sobre a riqueza dos negros brasileiros:

> Os negros domésticos do Brasil só usam jóias de ouro puro, consistindo de colares, braceletes e correntes; e placas para a testa, peito e ombros, e crucifixos e imagens fundidas para pendurar nesses variados artigos. E os negros do campo e comerciantes usam somente jóias de materiais puros.[84]

Embora os escravos sofressem limitações quanto a ter propriedades, terras e outros escravos, os libertos podiam ter seus negócios. Em 1843, fez-se um levantamento dos donos de negócios e propriedades no Rio de Janeiro e suas paróquias rurais vizinhas.[85] Essa lista estabelece que havia 166 indivíduos nascidos na África (ex-escravos?) que tinham negócios ou propriedades na cidade. Porém, nenhum africano era proprietário nas zonas rurais. Uma vez que foi feito por nacionalidade, o registro revela também que somente os brasileiros, portugueses e franceses superavam os africanos em quantidade de proprietários. Até mesmo os ingleses eram em menor número. Enquanto grupo, os africanos eram aparentemente mais bem-sucedidos que outros estrangeiros na cidade. Mas eram mesmo?

Em primeiro lugar, os indivíduos nascidos na África eram mais numerosos no Rio que os outros estrangeiros (Censo de 1849, tabela 3.6). Tendo em vista a vantagem numérica, deveriam se sair melhor que os ingleses, que constituíam definitivamente uma minoria. Em segundo lugar, alguns africanos talvez fossem, na verdade, negros ou pardos que tivessem emigrado da África para o Rio como pessoas livres. Em terceiro lugar, os dados de uma paróquia urbana, a de Santa Rita, sugerem fortemente que a propriedade dos africanos se limitava quase inteiramente a dois tipos de pequenos negócios: barbearias e bancas de feira (chamadas quitandas).[86] Com efeito, é provável que a maioria das quitandas não passasse de uma pequena banca ou barraca. Outro tipo de negócio era o do liberto chamado Domingos, dono de uma estrebaria na paróquia de Sacramento, onde alugava animais. Ele mantivera seu negócio durante um bom tempo, de 1830 até pelo menos 1847. Talvez fosse ele a pessoa que Chernoviz se referiu dizendo que possuía "coche e cocheiro".[87]

Como esta breve discussão sugeriu, era possível aos africanos começar como escravos recém-importados e chegar a ser donos de escravos, de outras propriedades e de si mesmos. É importante lembrar, porém, que a incidência desse tipo de progresso era pequena em proporção ao total da população escrava. Somente uma pequena minoria de africanos conseguia entrar em negócios que, tendo pouco prestígio, eram evitados pelos brancos. Na melhor das hipóteses, a maioria poderia ascender a posições de supervisão sobre outros escravos e, pelo menos, possuir jóias. Uns poucos afortunados conseguiriam comprar a própria liberdade, mas tinham então de entrar para as fileiras das "classes inferiores", que ganhavam a vida com trabalho braçal. Até mesmo negros livres raramente conseguiam se elevar ao nível da burguesia como comerciantes e proprietários. Por outro lado, era fácil para eles ganhar a vida graças aos bons salários pagos aos trabalhadores manuais.[88]

8. Samba e canção: a cultura escrava afro-carioca

Ainda que os senhores pudessem desejar — e às vezes exigir — que seus escravos trabalhassem dezoito horas por dia, os cativos precisavam de um descanso. No tempo que tinham para eles mesmos, reuniam-se nas ruas e mercados do Rio e dançavam nas praças nos dias de festa religiosa. Graças à diversidade étnica da cidade, criaram uma cultura afro-carioca nova que combinava muitas tradições africanas e luso-brasileiras. Forjaram "um bando" (umbanda)[1] a partir de muitos grupos, e o que desenvolveram não era mais unicamente africano ou mesmo luso-brasileiro, mas uma mistura de costumes que aliviava o fardo da escravidão, transmitia tradições religiosas e contribuía para o desfrute de uma vida social. Os escravos também abriam sua cultura para homens e mulheres livres, que se juntavam a eles em comemorações populares.

Este capítulo e o próximo tentam ilustrar como a cultura escrava se desenvolveu no Rio na primeira metade do século XIX. Embora alguns cativos se voltassem para as tradições africanas em sua vida separada dos senhores, outros recorriam à herança luso-brasileira. Como mostraremos, os africanos não viviam na cidade sem sofrer influências dos que estavam a sua volta, mas, por outro lado, seus donos não ditavam todos os aspectos de sua vida cotidiana. Mesmo dentro dos constrangimentos da vida urbana e apesar de seu labor constante, os escravos eram participantes ativos da evolução de uma nova cultura, com lin-

guagem, etiqueta, comidas, roupas, artes, recreação, religião, vida em comum e estrutura familiar próprias. É essa cultura afro-carioca, forjada a partir das muitas tradições culturais da primeira metade do século XIX, que continua a dar forma cultural ao Rio contemporâneo, onde o samba ainda é dançado, instrumentos da África Central ainda são tocados e espíritos africanos ainda são reverenciados.

LÍNGUAS E INSTRUÇÃO

A conservação das línguas africanas era um dos aspectos mais importantes da vida dos escravos longe de seus donos. Quando se encontravam com seus conterrâneos nas ruas e mercados, os escravos conversavam em ioruba, kikongo ou quimbundo. Os viajantes que passavam por eles nas ruas notavam a tagarelice de línguas que não conseguiam entender. Os anúncios de fugitivos mencionavam africanos que não falavam português. Muitos, evidentemente, eram novos africanos, mas havia também fugitivos que viveram muitos anos no Rio sem aprender a falar português. Kotzebue e Schlichthorst observaram que havia escravos na cidade que só falavam línguas africanas. Em 1849, um médico brasileiro relatou que a língua mina (árabe?) tinha uma "sintaxe rigorosa" e que nela os minas faziam as contas de seus negócios. Muitos desses escravos preferiam claramente trabalhar, ter vida social ou fazer devoções em seus próprios idiomas, e restam poucas dúvidas de que a cidade do Rio, antes de 1850, era um rico "museu" de línguas faladas em toda a África.[2]

Infelizmente, havia forças poderosas trabalhando contra a preservação dessas línguas. Em primeiro lugar, os donos dos novos africanos desestimulavam o uso de sua língua materna. Mediante ameaças e violência física, transformavam os escravos boçais em criados falantes de português — pelo menos superficialmente. Porém, um motivo para a aparente "facilidade" com que muitos africanos aprendiam o português era porque ainda eram crianças e adolescentes quando chegavam à cidade. Os menores, de cinco ou seis anos, dominavam a língua com a maior facilidade; os anúncios de jornais que fornecem idade e informação de língua revelam quão fluentes os jovens africanos ficavam depois de um breve período de tempo. Por exemplo, o fugitivo Simão Ganguela, com cerca de dez anos de idade, era capaz de falar português muito bem depois de apenas sete ou oito meses vivendo com seu senhor. Ao censurar o orgulho dos fran-

ceses, que se recusavam a usar o português depois de muitos anos na cidade. Schlichthorst comparou-os aos novos negros, que conseguiam aprender a língua "mais ou menos" em três meses. Porém, observou que eles não pronunciavam "st" e "r". Diziam, por exemplo, "tá bom", em vez de "está bom", e "dalê", em vez de "darei".[3]

Uma conseqüência da assimilação rápida e forçada dos africanos jovens era que muitos falavam português com tanta fluência que podiam passar por crioulos. Em anúncios de fugitivos, seus donos observavam que tinham esquecido suas línguas africanas e tentariam passar por libertos.[4] Essa fluência sugere que os escravos tinham muitas razões para dominar o português. Alguns podem ter aprendido o idioma para facilitar a fuga, enquanto outros talvez esperassem obter mobilidade ocupacional ou social, bem como a alforria. Mas o motivo mais importante talvez fosse comunicar-se com os escravos que falavam outras línguas. O português era uma escolha óbvia de língua comum, não somente porque era o idioma de seus senhores, mas também porque era uma língua comercial em muitas regiões da África. É de se suspeitar também que houvesse algumas línguas africanas, usadas no intercâmbio comercial na África, que seriam meios importantes de comunicação entre os escravos cariocas. Será que uma ou mais dessas línguas servia de idioma comum para os diversos grupos étnicos do Rio: suaíle, da África Oriental; otchimbundo, do Sul de Angola; quimbundo, de Luanda; kikongo e lingala, da região do rio Zaire; lunda, de Caçanje e Leste de Angola; e árabe, hauçá e fulani, da África Ocidental muçulmana? Parece provável que uma ou mais delas estivesse em amplo uso na cidade até o final do tráfico negreiro.[5]

O português dos escravos não era necessariamente a língua formal de seus donos; é mais provável que falassem uma língua mista que combinasse várias tradições lingüísticas. Uma pequena parte do afro-português falado no século XIX sobreviveu nas canções e tradições religiosas da cidade (ver adiante), mas exemplos escritos de língua afro-carioca da época são difíceis de encontrar. Existe, no entanto, um grupo de escritos que talvez capturem um pouco do sabor do português falado pelos negros. Devido ao jeito que os escravos alteravam o idioma, em especial os de Caçanje, a elite alfabetizada brasileira usava os padrões de fala deles para satirizá-los (bem como os ingleses) nos jornais da época. A tira seguinte talvez capture um pouco do português falado pelos negros, no caso, um acendedor de lampiões.[6]

Branco: Oh, pai, por que razão
Não se acende o lampião?

Preto: Ió está superando
O Feitô sinhô Zoão [...]

Branco: Pois sem dar as oito horas
Não se acende o lampião?!

Preto: Não acende, não, sinhô,
Zete no chega, não.

Branco: Pois então quanto d'azeite
Leva cada lampião?

Preto: Leva só tre martilinho
Não chega pra nada, não.

Branco: Então até que horas
Dura um lampião aceso?

Preto: Dura caté meianôte,
Onze óra muito veze [...]

O uso pelo acendedor de lampiões de um português menos formal não deve sugerir, porém, que todos os escravos e libertos do Rio não soubessem falar o português elegante do período, ou fossem analfabetos. Na verdade, havia um número surpreendente de escravos e libertos alfabetizados, inclusive mulheres, que assinavam seus nomes nos documentos e registros notariais da época.[7] Embora a maioria tivesse de assinar com uma cruz, uma minoria era capaz de escrever seu nome com uma letra tão boa quanto a dos escribas. Como aprendiam a ler e escrever, especialmente as mulheres, numa sociedade em larga medida analfabeta, é difícil de saber.

Teoricamente, as escolas estavam abertas aos filhos dos libertos. De acordo com os relatos de viajantes, as escolas recebiam crianças de cor, algumas das quais eram descendentes de escravos. Embora Walsh tenha escrito que todos os estudantes eram admitidos nas escolas primárias "com o devido requerimento" e que não havia discriminação de cor, Candler coloca isso em perspectiva. Ele observou que a educação elementar para os pobres estava "em maré baixa" (na década de 1850), mas havia boas escolas para os ricos. Em outras palavras, as crianças de cor podiam freqüentar a escola elementar, mas tinham de vir de famílias de algum recurso, o que, evidentemente, excluía a maioria delas. Uma medida

de como havia poucos alunos matriculados nas escolas primárias da cidade aparece em Morales de los Rios Filho. Em 1836, havia apenas 508 meninos e 132 meninas matriculados em vinte escolas. Seis anos depois, havia 876 meninos e 372 meninas. Entre 1842 e 1848, as matrículas de meninas saltaram para 481, enquanto as de meninos ficaram estacionadas em 875.[8]

Com tão poucos alunos no nível primário, não parece ser realista sugerir que escravos e libertos alfabetizados utilizassem comumente o sistema educacional formal para aprender a ler e escrever. Na sociedade da época, eram principalmente as crianças brancas que freqüentavam a escola. Além disso, o censo de 1834 sugere quão poucas pessoas de cor eram estudantes. Embora não identifique o nível educacional, ele registra o número de adultos livres do sexo masculino (secundário ou faculdade?) e estudantes menores (tabela 8.1). O censo não registra estudantes do sexo feminino.

Embora os nove negros livres e os 187 pardos livres pudessem ser descendentes de escravos, é também possível que alguns deles fossem africanos. Alguns pardos talvez fossem filhos de famílias pardas de Angola ou Moçambique, enquanto os negros poderiam ser filhos de soberanos africanos. Em 1810, o capitão de um navio negreiro relatou que um de seus passageiros não era escravo, mas o filho pequeno (cerca de sete anos de idade) de um dignitário de Cabinda que confiara o menino ao capitão para que o levasse para o Rio de Janeiro a fim de ser educado. Na mesma época, d. João VI ordenou que cada uma das colônias africanas mandasse dois meninos ao Rio para serem treinados em prática cirúrgica, de tal forma que pudessem retornar à África e cuidar de seu povo. Em conseqüência, Gonçalves dos Santos relatou que quatro deles tinham chegado ao

TABELA 8.1

ALUNOS NO RIO DE JANEIRO EM 1834

Cor	Adultos	Menores	Total	%	Taxa por 1000[a]
Brancos	331	986	1317	87,1	72,5
Pardos	35	152	187	12,4	47,8
Negros	1	8	9	0,6	3,3
Total	367	1146	1513[b]		

Fonte: Arquivo Nacional, IJ6 169, Secretaria de Polícia da Corte. Ofícios com anexos, 3 out. 1834.
[a] Calculado com base no total de homens brancos, pardos e negros livres.
[b] Exclui 33 estrangeiros.

Rio — dois de Angola, um de São Tomé e um da ilha do Príncipe. Deveriam receber seu treinamento no Hospital Militar Real, à custa da Coroa. Pelo menos uma menina, Maria Constantina, de Angola, estava sendo educada no Rio em 1844.[9]

Uma vez que apenas nove negros estavam matriculados em 1834, as escolas obviamente não alfabetizavam os escravos. Como podemos então entender os escravos alfabetizados? Uma explicação é que eles acompanhavam as crianças à escola e aprendiam ouvindo as lições. Os que não tinham essa oportunidade talvez procurassem tutores particulares que alugavam comumente seus serviços no século XIX. Os filhos dos ricos, segundo Walsh, eram ensinados na casa de professores particulares. As mulheres eram instruídas em escolas privadas. Em 1814, um anúncio registrado por Luccock pedia que aqueles que quisessem mandar suas "filhas, criadas e escravas para aprender a ler, escrever e contar" falassem com uma pessoa que vivia na "rua do Lavradia [*sic*]". Em 1821, outra escola, na rua dos Inválidos, ensinava a meninas as primeiras letras, gramática portuguesa e latina e ortografia, e instruía escravas em lavar, bordar e cozinhar.

Os escravos do sexo masculino eram mandados a uma escola privada vocacional ou de aprendizado para aprenderem uma profissão. Em um caso, um mestre artífice aceitou os escravos de outro senhor como aprendizes para treinar junto com seus próprios cativos, enquanto outros profissionais com uma vocação especial organizavam escolas onde ensinavam sua arte aos escravos. Manoel José Mendes, por exemplo, tinha um negócio de ensinar escravos a ser bons cocheiros. Mulheres mais velhas, especialmente viúvas, ensinavam meninos, bem como meninas, a limpar e cozinhar. Embora não haja provas de que essas escolas também ensinassem a ler e escrever, é possível que alguns escravos alfabetizados fossem instruídos por aqueles que os tinham treinado numa profissão.[10]

Outro grupo que talvez ensinasse escravos a ler e escrever era o dos senhores que precisavam de cativos alfabetizados em seu emprego. Os que esperavam lucrar com seus escravos alfabetizados anunciavam orgulhosamente suas habilidades nos jornais. Um senhor tinha um barbeiro-cirurgião habilitado, com experiência no tráfico de escravos, que era capaz de ler e escrever, enquanto em outro caso, um residente do Valongo tinha um escravo alfaiate que falava bem o português e sabia ler, escrever e contar.[11] Os comerciantes que empregavam negros precisavam de gente que soubesse pelo menos contar, se não ler e escrever.

Porém, não eram apenas os senhores que ensinavam os escravos a ler e es-

crever. Alguns africanos que chegavam ao Rio já haviam aprendido a falar, ler e escrever português na África. Outros eram crioulos que aprenderam a língua em alguma das colônias portuguesas, mas havia também escravos que vinham de regiões da África onde o vocabulário português ou a própria língua tinham sido assimilados graças ao longo contato com os portugueses ou com mercadores que usavam o português. Um desses povos eram os ambacas, muitos dos quais eram mandados para o Rio (apêndice A). O viajante Monteiro encontrou em Angola um africano alfabetizado que escrevia "bastante bem" em português e que lhe assegurou "que não fora ensinado pelos homens brancos, mas por negros cujos ancestrais haviam adquirido a língua dos antigos missionários". Monteiro acreditava que ele era de Ambaca ou de outra província do interior de Angola, "onde muitos nativos atualmente [*c.* 1858] sabem ler e escrever português, transmitido de pai para filho desde tempos antigos".[12] Assim, é perfeitamente possível que alguns dos escravos alfabetizados do Rio tivessem aprendido a ler e escrever português na África, ou com outros escravos da cidade que continuavam a transmitir a língua "de pai para filho".

Por fim, havia africanos no Rio que eram alfabetizados em árabe. São comuns as referências a sua escrita em árabe nos registros policiais posteriores a 1835, porque a polícia mantinha vigilância cuidadosa sobre eles, por medo de que os minas usassem aquela língua para planejar levantes e revoltas. Em 1835, a polícia chamou "um negro nagô" para interpretar a escrita dos nagôs (iorubas) da Bahia. Segundo o intérprete, os nagôs não sabiam ler e escrever, mas mandavam alguns de seus meninos a uma nação vizinha [Ilorin?] que usava esse tipo de escrita. Assim, os escritos que a polícia possuía não eram em língua nagô, mas em outro idioma que somente "os nagôs de maior educação" entendiam. O nagô que vivia no Rio traduziu então o papel para a polícia e explicou que era uma "reza misteriosa" na qual os nagôs depositavam "grandes virtudes".[13]

Ainda mais revelador do uso do árabe no Rio é um documento da polícia de 1849, uma queixa de que os minas da cidade se reuniam em "associações secretas" e se correspondiam em escritos cifrados com minas da Bahia, São Paulo e Minas Gerais. Devido à natureza suspeita das associações, a polícia fez buscas em suas casas e encontrou "uma infinidade de papéis escritos [...] em caracteres desconhecidos; alguns livros também manuscritos". Quando a polícia chamou especialistas para traduzir as cifras, eles declararam que eram orações do Corão em "árabe espúrio" misturado com a língua dos malês minas (iorubas

muçulmanos?). Infelizmente para os registros históricos, a polícia não ficou com cópias dos papéis e livros, devolvendo-os aos seus donos, pois eram de natureza religiosa.[14]

Esses dois exemplos, com mais de vinte anos de distância entre um e outro, revelam que havia escravos cariocas que liam e escreviam em árabe, que se correspondiam em árabe com outros minas do Brasil e que mantinham uma verdadeira biblioteca no Rio de livros e manuscritos sagrados escritos nesse idioma. Ainda na década de 1860, cerca de cem exemplares do Corão eram vendidos anualmente no Rio.[15] Portanto, ao contrário dos estereótipos dos senhores sobre escravos ignorantes, existia na cidade um pequeno grupo de africanos alfabetizados que possuíam um grau de aprendizado talvez superior ao de seus donos.

Um grupo final de línguas que os escravos falavam no Rio eram os idiomas europeus de seus donos estrangeiros. Os que serviam senhores espanhóis, ingleses, alemães ou franceses tinham de aprender essas línguas, além do português. É possível que o mais comum dos outros idiomas europeus falados pelos escravos fosse o espanhol, devido à quantidade de escravos hispânicos importados da região do Prata. Obviamente, muitos dos escravos cariocas tinham de ser realmente multilíngües, falando espanhol, português e uma ou mais línguas africanas.

CONDUTA SOCIAL

Quase tão difícil quanto aprender as línguas, talvez ainda mais, eram as sutis nuanças de costumes e comportamentos e a etiqueta rigorosa da relação senhor-escravo, algumas das quais os cativos aprendiam à força. Encontramos nas fontes somente vestígios de como os senhores alteravam as atitudes e costumes dos africanos livres e os coagiam a dar aos seus donos o "devido respeito". É óbvio que muitos africanos se recusavam a aprender a subserviência e "insultavam" sem parar os senhores que, por sua vez, os puniam com rigor, ou os vendiam.[16] Os senhores tinham obviamente mais sucesso com os muito jovens. No período inicial de adaptação, os donos ou um escravo de confiança ensinavam aos novos africanos os rituais do respeito. Assim que se levantavam pela manhã, tinham de saudar o senhor com uma profunda inclinação da cabeça ou ajoelhar-se diante dele. Quando entravam num recinto onde os membros da família esti-

vessem presentes, tinham de estender sua mão direita e dizer: "Louvado seja Nosso Senhor Jesus Cristo, a bênção". À noite, após as orações finais, tinham de estender a mão direita e pedir: "Abençoa, senhor", ou "Bênção, meu senhor". Nas ruas, se um homem branco se aproximasse, tinham de sair da frente e deixá-lo passar. Se um homem branco batesse neles por qualquer motivo, não deveriam reagir, ou então sofreriam as conseqüências.[17]

Esse treinamento enfatizava as desigualdades sociais entre senhores e escravos e influenciava até mesmo as relações sociais entre cativos; mas o que é difícil de determinar são as convenções sociais de origem africana e brasileira. Os estrangeiros relataram que os escravos praticavam uma etiqueta rigorosa, não só com seus senhores, mas também com outros cativos. Por exemplo, usavam as formas portuguesas de tratamento polido, como "Vossa senhoria" e "Vossa mercê". Embora as palavras fossem portuguesas, os códigos africanos de cortesia talvez sejam responsáveis pelos comentários europeus de que a polidez entre eles "excedia todos os limites".[18] Uma boa descrição de dois escravos descalços, vestidos com casacos "esfarrapados", calções e "claque" demonstra a maneira como os cativos se esforçavam para ser corteses uns com os outros quando se encontravam nas ruas:

> Ficaram fazendo mesura um para o outro, chapéus nas mãos e em polida disputa sobre quem deveria se cobrir primeiro. Por fim, concordaram que deveriam devolver os chapéus às cabeças simultaneamente, de tal forma que um não tivesse precedência sobre o outro.

Depois da saudação, ambos pegaram suas tabaqueiras e trocaram rapé, enquanto faziam meia dúzia de mesuras. Na região do Congo, dar e receber rapé era um importante ritual de respeito. Porém, como típicos cavalheiros brasileiros, eles perguntaram então sobre suas respectivas esposas e famílias. Antes de se afastarem, tiraram os chapéus, disputaram quem caminharia junto ao muro e finalmente seguiram seus caminhos. Embora esse incidente tenha acontecido em 1808, Scully comentou uma cerimônia semelhante entre negros em 1866, mas dessa vez sem rapé.[19]

O que certamente contribuía para a etiqueta rigorosa entre os escravos era a natureza da hierarquia social carioca. Assim, quando dois cativos de status igual se encontravam, ambos tinham de tomar cuidado para se comportar cor-

retamente e não ofender o outro. Por outro lado, havia escravos que mereciam palavras e atos que reconheciam sua posição superior. Se fossem idosos ou líderes de seu povo, recebiam as mesmas formas corteses de tratamento e os gestos apropriados, como ocorria com os senhores. Segundo Debret, os súditos de soberanos africanos beijavam-lhe a mão e pediam-lhe a bênção. Os meninos escravos eram treinados para beijar a mão de uma pessoa idosa da mesma forma que beijavam a do seu dono.[20]

Essa etiqueta social exigente era imposta aos escravos pelos senhores, mas baseava-se também nas tradições africanas de cortesia e respeito por pessoas de status e idosas. O resultado era uma mistura de regras e fórmulas que estabeleciam o superior e o inferior em qualquer situação dada, em especial na relação senhor-escravo. As desigualdades sociais eram um fato da vida no Rio, como tinham sido em muitas sociedades africanas, e tanto senhores quanto escravos tinham regras e convenções elaboradas que reconheciam o lugar de cada pessoa na hierarquia social da cidade.

ROUPAS

Língua e costumes não eram as únicas indicações de posição social: havia as roupas, os cabelos e as jóias. Senhores abastados e suas esposas gastavam uma quantidade absurda de dinheiro e tempo com sua aparência e a de seus escravos. O modo de vestir-se dos cativos refletia a riqueza e posição de seu senhor. Alguns africanos, portanto, eram obrigados a usar roupas européias desconfortáveis para eles; outros estavam livres para escolher o que vestir, que era com freqüência de estilo africano, mais apropriado ao calor do verão. O resultado era uma mistura de trajes africanos e a última moda da Europa.

O tipo de roupa que os escravos usavam dependia de quando viveram no Rio e a quem pertenciam, sua origem nacional e riqueza pessoal. No conjunto, a única generalização possível é que os trajes dos cativos variavam muito, não só de período para período, como também de nação para nação. Em um ambiente urbano, havia muitas oportunidades para comprar ou "obter" artigos de vestuário; o grau de elegância dos escravos era restrito somente pela riqueza de seus donos ou por suas fontes de renda pessoais.

O registro pictórico dos tipos de roupas usados pelos escravos do Rio é ex-

tremamente rico porque os artistas estrangeiros ficaram fascinados pela varie-dade do vestuário deles no século XIX. Antes de 1808, os estilos parecem ter sido mais "provincianos" e menos influenciados pelos franceses, embora a moda eu-ropéia do século XVIII aparecesse em escravos de pessoas abastadas. Em geral, as roupas dos homens eram paletós ou coletes grosseiros e calças, enquanto as es-cravas usavam um vestido de tecido azul e xales negros. Segundo Vaux, sua rou-pa branca ostentava lindos trabalhos ornamentais nas golas e mangas e usavam braceletes, tornozeleiras e brincos de ouro. Com a chegada da corte e a abertura do Rio às influências diretas da França e da Inglaterra, a moda passou a imitar os estilos europeus, em especial franceses. A partir de então, a elite da cidade im-portou modas e costureiras francesas para ensinar suas escravas a copiá-las. Nos retratos de escravas de Debret, a maioria usa um vestido de cintura alta, no es-tilo império; mas de particular interesse é que algumas das mulheres combinam o vestido francês com um turbante ou penteado africano, embora outras imi-tem os penteados europeus de suas senhoras. Algumas mulheres mantêm esti-los africanos de vestir e muitas usam somente branco. Com turbantes elegantes envolvem-se em xales coloridos ou pretos e usam tecidos listrados para amarrar seus bebês às costas. Porém, nos quadros aparecem também escravas pobres que só podiam usar blusas sem forma e saias simples de comprimentos variados.

Os retratos de Debret mostram também que uma das maneiras de criou-las e mulatas se distinguirem das escravas africanas estava no uso da mantilha ou véu longo. No início do século XIX, a mantilha combinada com longos cabe-los negros era usada pelas mulheres da elite e suas escravas, mas em 1825 so-mente crioulas, mulatas e senhoras idosas brancas ainda usavam a mantilha. As mulheres elegantes, inclusive africanas, tinham abandonado a moda colonial, mas algumas escravas brasileiras ainda se apegavam a ela, talvez porque fosse um item do vestuário que as distinguia como brasileiras natas.[21]

Quando os estilos mudaram de novo, do clássico vestido do Império para as saias amplas e as cinturas estreitas que a maioria dos norte-americanos asso-cia às mulheres brancas do Sul, antes da guerra civil, as escravas domésticas bra-sileiras adotaram essa moda desconfortável. Enquanto as escravas pobres sim-plesmente baixavam a cintura e ampliavam e encompridavam as saias de seus vestidos modestos, as ricas rivalizavam em elegância com as senhoras norte-americanas, se não com suas próprias donas. Nos quadros de Desmons, é difícil distinguir as escravas de suas senhoras. Entretanto, muitas mulheres africanas

continuavam a vestir-se de modo semelhante ao anterior a 1830. Em fotografias de vendedoras de rua do Rio, três mulheres negras refletem o estilo da década de 1860, usando amplas saias que chegam ao chão (as vendedoras da época de Debret usavam saias mais justas que desciam até quase os tornozelos). Duas mulheres na fotografia, porém, estão usando turbantes e xales sobre os ombros. Uma quarta escrava está vestida de branco e carrega o bebê em um xale listado nas costas. Portanto, na década de 1860, enquanto o comprimento e a largura da saia mudavam, algumas negras ainda usavam turbantes e xales com vestidos brancos e carregavam bebês nas costas, como quarenta anos antes.[22]

É mais difícil seguir a mudança de estilo dos homens. Ao mesmo tempo em que os senhores abastados vestiam bem suas escravas — mulheres que des-filariam pelas ruas com eles ou iriam servir seus amigos e conhecidos em ca-sa —, havia ênfase menor no modo de vestir dos escravos, exceto se fossem mordomos, pajens, camareiros, cocheiros ou criados de libré. Em geral, ao falar dos trajes dos escravos, os viajantes descrevem um mínimo. Usavam saias cur-tas até o meio das coxas ou o joelho, saias longas abaixo dos joelhos, calças curtas acima ou abaixo dos joelhos ou calças compridas até os tornozelos. A maioria vestia camisas lisas folgadas de mangas curtas ou longas. Outros não usavam ca-misa alguma. Os mais felizardos tinham um colete ou um macacão sem cami-sa. Em alguns casos, um camisão longo até o meio das coxas ou joelhos era o único sinal visível de roupa, às vezes com cinto, às vezes sem. Alguns escravos de famílias ricas (ou aqueles que haviam ganho dinheiro suficiente para com-prar roupas melhores) acrescentavam um paletó e camisa franzida. Conforme Ewbank, estavam proibidos de usar lenço no pescoço, pois isso era sinal de fi-dalguia, mas Debret representou vários escravos com laços no pescoço. Por mais elegantemente vestidos que estivessem, com camisas franzidas, rendas fi-nas, colete e calças compridas, não usavam meias nem sapatos. Somente uns poucos escravos de famílias ricas podiam ignorar esse costume e completar seu guarda-roupa com sapatos elegantes. Porém, se andavam a cavalo, acrescenta-vam esporas de prata aos pés descalços.[23]

Qualquer que fosse sua ocupação, a maioria dos escravos usava algum tipo de chapéu, que era um dos símbolos mais importantes de status na cidade. De-bret é uma fonte rica para a imensa variedade de chapéus usados pelos cativos. Em sua representação de um menino acompanhando um velho até a igreja, mostra um escravo bem vestido com uma carga sobre a cabeça que segura com

uma das mãos, enquanto com a outra segura seu elegante chapéu. Em outro exemplo, um escravo aparece com uma pesada carga sobre a cabeça, enquanto seu chapéu balança no topo do fardo. Outros escravos prendiam plumas na frente de seus chapéus, de maneira não muito diferente dos sofisticados chapéus dos cortesãos, guardas reais e oficiais militares da cidade. Alguns usavam chapéus de palha pintados nas cores nacionais do Brasil, verde e amarelo. Mesmo quem carregava cargas pesadas adornava-se desse modo. Ao mesmo tempo em que serviam geralmente de símbolo de status masculino, certos chapéus, inclusive os usados por algumas mulheres, eram práticos. Era o caso dos de palha com abas largas, que serviam de proteção contra o sol, e os pequenos gorros e boinas destinados por vezes a dar suporte às cargas levadas na cabeça, como o que parece ser um chapéu invertido em um escravo que carrega uma cadeirinha. Por fim, muitos homens simplesmente enrolavam um pano em volta da cabeça numa variedade de estilos, ou usavam uma touca com plumas, embora fosse mais comum prender plumas nos chapéus.[24]

A ênfase nos adornos de cabeça poderia ser considerada uma mera imitação de seus senhores, que não saíam de casa sem um elegante chapéu de estilo europeu, mas acontece que refletia também os valores de muitos africanos. As plumas, turbantes e panos usados pelos negros distinguiam-nos de todos os outros homens do Rio e, em alguns casos, proclamavam suas filiações religiosas. Em outros casos, os chapéus indicavam, sem dúvida, soberanos africanos que continuavam a utilizar o símbolos de status dos sobas de Angola. Como alguns viajantes observaram em suas longas jornadas através de Angola, os chapéus ornamentados europeus trazidos da costa eram uma mania entre os soberanos e um símbolo de sua autoridade.[25]

Senhores e escravos prezavam seus chapéus, mas os brancos cariocas não compartilhavam do valor que os africanos atribuíam à ornamentação corporal e às cicatrizações que haviam recebido na África. Os viajantes e os anúncios de jornal registram a variedade de estilos de dentes limados ou cortados e cicatrizes que eram peculiares a determinados grupos étnicos. Além disso, os africanos tinham de viver com as marcas de seus traficantes. De acordo com Schlichthorst, a única marca de que alguns se orgulhavam era a cruz, símbolo dos que tinham sido batizados em Angola. Até agora, não existem provas de que os descendentes de africanos continuassem a tradição de cicatrização étnica no Rio, exceto por uma referência a traficantes de escravos falsificando escravos criou-

los, o que deve ter envolvido algum método de escarificação para que ficassem com aparência de "africanos". A marcação, porém, continuou certamente durante todo o período estudado.[26]

Embora alguns africanos, sob a influência de seus donos, possam ter passado a desprezar os símbolos de sua origem étnica, outros se orgulhavam deles, pois combinavam-nos com estilos de penteados africanos. Ao mesmo tempo em que não podiam mudar seus dentes ou cicatrizes, tinham algumas escolhas em penteados e proclamavam sua identidade étnica pela forma como cortavam ou trançavam seus cabelos. Conforme Debret, os escravos africanos raspavam até a metade da parte posterior da cabeça, formando desenhos que iam de uma simples linha transversal de cabelo a formas triangulares e amendoadas. Quanto às mulheres, usavam os cabelos cortados rente à cabeça ou em construções elaboradas ornamentadas com contas, pentes, flores, arruda, fitas e lenços. Em alguns casos, estavam copiando a última moda francesa, mas, em outros, seguiam o estilo de seu grupo étnico.[27]

A maioria das escravas e libertas usava brincos, alguns em delicados pingentes semelhantes aos de suas donas, outros, grandes e pendulares. Algumas penduravam grandes argolas. Usavam colares de contas de um fio, dois fios ou mais. Com muita freqüência, uma cruz ou um amuleto pendia de pelo menos um dos fios de contas. Nos pulsos, usavam braceletes de ouro, prata ou cobre, amiúde incontáveis; e algumas colocavam pulseiras nos tornozelos. Anéis decoravam um ou mais de seus dedos. Outras jóias pendiam de cintos ou de colares, na frente ou atrás. Segundo Ewbank, o principal amuleto usado por todas as classes da cidade era a figa,[28] e ele observou que o "primeiro dinheiro que um escravo consegue é gasto numa figa, às vezes esculpida em raiz de alecrim". Chica, sua cozinheira africana, usava sua figa de osso do mesmo modo que usava um dente em sua própria terra — "ela [a] tirou de seu peito". Ewbank também descreveu ou ilustrou vários amuletos: o dente de um animal, como o que foi confiscado pela polícia de um "feiticeiro africano", corações que eram ostentados por minas e moçambiques, estrelas-de-davi (estrelas de cinco e seis pontas), crescentes, chaves e pombos. Algumas argolas tinham vários desses amuletos.[29]

Mas esses não eram todos os amuletos que as escravas acrescentavam às suas jóias. Se tivessem absorvido as crenças luso-brasileiras, usavam também bentinhos (escapulários) de dois pedaços de pano bordados, presos por um cordão duplo com um retrato da Nossa Senhora do Carmo com o Menino Jesus em

um dos lados; uma ou mais imagens de santos, como são Benedito, que eram costuradas em saquinhos e usados colados ao corpo; medalhas de santos e cruzes; cinzas de palmeira e arruda para "espantar feitiço" ("vista muitas vezes entre os cabelos e os enfeites de cabeça das mulheres de cor"); e um cavalo-marinho seco, usado junto à pele.[30]

Além disso, os escravos tinham seus próprios amuletos africanos, que não exibiam abertamente. Carregavam pequenas imagens que representavam "seus deuses", sacos pequenos de misturas potentes de ervas, plantas e ossos presos a cordões que usavam em torno do pescoço, ou simplesmente arruda, como um "talismã". Os minas muçulmanos tinham também seu "talismã" poderoso, o Corão, e transcreviam orações em árabe para pedaços de papel que dobravam e punham em sacos pequenos pendurados em seus pescoços. Essa prática estava especialmente associada aos homens minas, que os usavam para se tornarem invulneráveis.[31]

Embora tivessem função religiosa, jóias e amuletos serviam também para exibir a riqueza das escravas de status mais alto. As que pertenciam a senhores ricos ou tinham suas próprias fontes de renda usavam jóias de ouro e prata, ao passo que pobres e de status baixo usavam apenas contas ou cobre. A crer em algumas descrições da época, a aquisição de jóias de ouro e prata era um dos principais meios de acumulação de capital das escravas e libertas. Elas então exibiam abertamente suas riquezas sobre o corpo, como muitas haviam feito na África.

Os homens também usavam jóias, em combinação com amuletos, bolsas e saias curtas. Nos retratos de Debret, os africanos usavam brincos de ouro e um deles até enfiou o talo de uma flor ou planta no lóbulo de sua orelha. Alguns tinham pelo menos um colar de contas no pescoço (não a profusão de colares que as mulheres ostentavam), com uma cruz pendurada. Outros ainda carregavam pequenos objetos em sacos pendurados em torno do pescoço. Certo escravo chegava a ter um colar de flores quase até a cintura. Porém, os escravos não usavam pulseiras, embora usassem braçadeiras de algum tipo de material colocadas a meio caminho entre o ombro e o cotovelo. Enquanto as escravas levavam amiúde leques e bolsas delicadas em suas mãos, os carregadores e negros de ganho penduravam no ombro bolsas simples com longas alças. A bolsa era o emblema dos negros de ganho, que a utilizavam para guardar seus rendimentos diários. As escravas normalmente não levavam os longos bastões e bengalas que

marcavam o escravo de alto status;[32] também não tocavam os instrumentos musicais, como a marimba, que os africanos carregavam com freqüência pendurada ao ombro. Alguns escravos escondiam armas em suas vestes ou exibiam abertamente facas em suas costas, o que era proibido por lei.[33]

Tanto homens como mulheres fumavam cachimbos de tubo longo, mas não há referência a mulheres cheirando rapé. As caixas de rapé, outro indicador de status, eram muito apreciadas, em especial as muito ornamentadas com entalhes. Embora não especifique se os escravos usavam os que apresenta, Ewbank ilustra "moinhos de rapé" feitos pelos índios. Sem dúvida, muitos ocultavam consigo maconha, então chamada de pango ou diamba.[34]

Assim, em roupa e decoração, os escravos tomavam livremente emprestado de tradições européias, brasileiras e africanas, criando uma moda elegante que se sustenta com a passagem do tempo. Depois de 1850, à medida que a cidade começou a se europeizar e se afastar de seu passado africano, os escravos cariocas perderam sua elegância de vestuário e assumiram a monotonia proletária dos pobres urbanos.

ARTE

A habilidade artística de que os escravos se valiam para realçar sua aparência revela-se também na feitura de belos objetos funcionais, religiosos e decorativos. Embora fossem geralmente empregados pelos donos, muitos artistas escravos também esculpiam e pintavam por conta própria. O começo da arte escrava no Rio estava no mercado de cativos. Numa pintura de Rugendas da sala em que esperavam sua venda, um africano desenha o retrato de um veleiro na parede, enquanto outros observam. Imagens pouco nítidas, inclusive de um rosto, também aparecem na parede.[35] Rugendas sugere que os novos africanos passavam o tempo desenhando, mas depois de vendidos, muitos não tinham mais tempo livre para desenhar, pintar ou esculpir para seu próprio prazer. Se o faziam, era geralmente para decorar objetos que criavam para uso pessoal, em especial para rituais religiosos ou para vender na cidade. A arte era normalmente funcional, e os objetos pintados ou esculpidos pelos escravos eram quase sempre de natureza utilitária ou religiosa.

Os objetos urdidos com fibras naturais eram os mais comuns: esteiras, ces-

tas, chapéus de palha e capas. A maioria das esteiras tinha um desenho simples, mas os artistas estrangeiros representaram cestas africanas e indígenas de formas e destreza requintadas. Dois tipos de esteiras ilustradas por Rugendas e Debret incluem retângulos tecidos de fibras naturais. Na pintura de Rugendas, as esteiras são trançadas em pequenos padrões quadrados; eram claramente esteiras utilitárias, usadas pelos escravos pobres. Por outro lado, Debret ilustra esteiras de qualidades variadas nas residências do Rio. Em um quadro, a senhora da casa aparece sentada em uma marquesa, enquanto suas escravas estão em torno dela, em esteiras feitas de tabuinhas. Essas esteiras não têm desenhos. Debret revela outros usos de uma esteira trançada — como toldo que abriga uma mulher monjola enquanto vende milho assado, e para montar uma barraca, feita de várias esteiras. Em comparação com essas esteiras utilitárias, Debret representa uma esteira "angolana" de desenho excepcional, com padrões triangulares, que pertencia a uma mulata. Ela é suficiente para confirmar a habilidade dos escravos angolanos na tecelagem decorativa.

Ainda mais elegantes que as esteiras eram as cestas desenhadas por Debret. Ele esclarece que quem fazia as "cestas de diversas formas e cores" em suas "horas de lazer" eram "escravos africanos". Além disso, ilustra escravos trançando cestas e chapéus, alguns numa fazenda, outros na cidade. Em sua gravura 13, pinta um "cesteiro" que está levando para o Rio as grandes cestas preferidas pelos negros de ganho, que são "o fruto de suas horas de lazer". No fundo da cena, seus companheiros trançam outros cestos perto de uma plantação de cana-de-açúcar. Segundo Debret, como já vimos, "ninguém é mais feliz que o escravo de uma casa rica no Brasil", porque tinha muitas horas de lazer. Um desses escravos, cujo único dever era limpar o coche de seu senhor, usava seu tempo livre para fazer chapéus de palha que vendia na cidade. Ele era típico daqueles que trançavam chapéus de palha em estilos militares e os pintavam e decoravam com cores brilhantes e plumas.

Embora haja provas suficientes nas pinturas de Debret da qualidade da cestaria dos escravos, uma em particular resume a arte envolvida nas cestas mais utilitárias. Ela representa gongás, cestas grandes com tampas decorativas que eram usadas como canastras para roupas. Os gongás aparecem também em outras pinturas: um ao lado da senhora da casa, que o utiliza para guardar um pequeno chicote de couro, e outro na cabeça de uma mulher negra. Em outras imagens, pequenas cestas rasas cheias de frutas e verduras são carregadas por

mulheres negras sobre suas cabeças. Debret identificou um cesto delicado como "do mais rico estilo árabe". Uma cesta mais incomum tinha um "estilo egípcio adotado pelos etruscos e transportado para a Europa, de onde veio recentemente para o Brasil". Porém, no Rio, era feito por "mãos africanas" em vermelho, branco, amarelo e verde.[36]

Há várias razões por que os escravos cariocas não faziam bons artigos de cerâmica. Primeiro, Debret observou que a indústria de cerâmica estava desenvolvida apenas em três lugares do Brasil: Pernambuco, Bahia e Santa Catarina. Além disso, as duas últimas províncias exportavam artigos de cerâmica para o Rio. Assim, os índios e escravos da Bahia e Santa Catarina faziam os utensílios usados na corte. Um estilo comum ilustrado em Debret e Ewbank era a jarra de água de dois bicos, com uma alça, que ainda pode ser comprada nos mercados populares de Salvador. Há pouca decoração em qualquer das jarras, embora uma semelhante, de um bico, feita na região do Congo, seja ricamente ornamentada. Outras jarras representadas por artistas estrangeiros eram também básicas na forma e sem muita decoração.[37]

Em segundo lugar, a acessibilidade em uma cidade portuária a utensílios europeus importados e a outros tipos de vasilhas para líquidos deve ter contribuído para a falta de uma tradição forte em cerâmica. Barris de uma ou duas alças, grandes tonéis e latas de metal serviam para guardar as quantidades de água e leite necessárias para as grandes famílias do Rio. Os barris podiam servir também de cadeiras improvisadas, enquanto os escravos esperavam em fila. Rugendas sugere a preferência dos escravos por barris numa ilustração de um grupo de cativos reunidos em torno de uma fonte. Todos têm barris, exceto uma mulher que carrega uma pequena jarra de água no alto da cabeça.[38]

Em terceiro lugar, as panelas de cobre com uma grande alça de cada lado tinham substituído muitos utensílios de cozinha de cerâmica. Até mesmo as africanas que faziam angu em recipientes enormes estavam usando uma versão maior do caldeirão de cobre comum. Assim, panelas de cobre, leiteiras de estanho e barris de madeira, feitos por artífices escravos, competiam com o barro simples produzido por artistas cariocas e usado pelos pobres e escravos. Ao longo do tempo, porém, o barro associou-se aos espíritos dos velhos escravos mortos dos rituais religiosos afro-brasileiros.

Por fim, muitos escravos eram tão pobres que não usavam nem mesmo utensílios de cerâmica como pratos. Alguns entalhavam tigelas de madeira e

cortavam cuias e cabaças para colocar comida, enquanto outros usavam conchas grandes como pratos. Faziam colheres de pau de vários tamanhos para pôr a comida nas vasilhas. Muitos outros ignoravam pratos e colheres e enfiavam seus dedos em um recipiente comum. Não há provas pictóricas de que os escravos decorassem cuias e cabaças como faziam os índios e os angolanos.[40]

Ao contrário da cerâmica, os escravos esbanjavam seus dotes artísticos na escultura, especialmente em madeira, e na pintura. Enquanto existem muitas referências a esculturas de escravos feitas em estilos europeus nas igrejas e fontes coloniais do Rio, como as executadas por Valentim e Fulah (capítulo 7),* é mais difícil localizar menções àquelas influenciadas por estilos africanos. Porém, sobrevivem umas poucas descrições instigantes que sugerem que os escravos trabalhavam em madeira com excepcional habilidade, seguindo muitas vezes uma tradição africana.

Ewbank é um caso típico dos estrangeiros que registraram a capacidade dos escultores escravos. Ele observou que "esculturas em pedra e imagens santas em madeira são freqüentemente feitas de forma admirável por escravos e negros livres". Ademais, identificou um "velho africano", então mendigo no Catete, como tendo sido um "excelente escultor". Talvez seja uma referência ao africano conhecido como João Vermelho, escravo de um fazedor de imagens e escultor célebre em tempos passados.[41] Mas o que mais impressionou Ewbank não foram os santos que viu entalhados em madeira, mas os ex-votos de cera[42] em exposição na igreja dos escravos de Nossa Senhora do Rosário:

> Aqui se encontram os votos de cera de longe mais bem feitos do Rio. De dezessete cabeças, nenhuma tinha traços embotados ou inexpressivos. Cinco tinham sido tirados de um busto de Demóstenes; parte das mulheres era também de modelos clássicos; e dois, a julgar por seus pescoços de touro, eram Neros ou gladiadores.

Uma das formas mais comuns de escultura escrava no Rio era a manufatura de santos católicos, numa variedade de meios, e de ex-votos em cera. Os santos feitos no período colonial e no século XIX são agora apreciados por colecionadores de todo o Brasil, embora a identidade de seus autores escravos seja desconhecida. Mas nem todas as imagens de santos eram bem-feitas. Ewbank examinou um são Domingos de um vendedor negro, que "vendia" doces e "xilogravuras grosseiras em molduras baratas, de sete por doze centímetros".[43]

Entretanto, a ênfase nos santos católicos não impedia que os escravos esculpissem estátuas africanas. Como revelam as fotografias de Etienne Brazil de 1911, os "deuses" da África sobreviviam no Rio e na Bahia em imagens de madeira. No século XIX, devido à perseguição religiosa, não há imagens publicadas conhecidas desses "deuses", exceto disfarçados de santos católicos. Que essas imagens tenham sobrevivido até o começo do século XX, ou pelo menos o conhecimento para fazê-las, sugere que no período anterior a 1850 os crentes as mantinham bem escondidas das autoridades. Porém, algumas entraram no registro histórico da cidade, quando a polícia prendia líderes religiosos e confiscava suas estátuas e objetos rituais. Ewbank, por exemplo, relatou que foi à delegacia de polícia para inspecionar duas estátuas de madeira com braços unidos de um escravo mina. Bremoy conheceu um carpinteiro africano que tinha esculpido quatro estátuas: de seu tio, seu pai, sua mulher e seu filho na África.[44]

Boa parte da arte escrava desapareceu. Tendo em vista que os cariocas celebravam os dias de festas católicas com procissões, fogueiras, leilões e fogos, havia demanda por artesãos escravos para fazer toda a parafernália com que os dias santos eram comemorados. Os escravos criavam a decoração não apenas das igrejas da elite, mas também de suas próprias, como as do Rosário e Lampadosa. Esculpiam em papel e pintavam imagens, trançavam trombetas de palmeira, disparavam fogos de artifício elaborados, vestiam seus santos com tecidos finos, criavam trajes elegantes para si mesmos e faziam ornamentos caprichosos para suas casas.[45]

Embora a maior parte dessa arte frágil caísse dentro da tradição luso-brasileira, há referências ocasionais a materiais africanos. Quando chegou ao Rio, d. João VI recebeu representantes das várias nações, alguns deles vestidos "como babuínos, com musgo em vez de cabelos". Isso pode ser uma referência ao uso de máscaras e da fibra de ráfia que é com freqüência presa a elas ou que cobre a cabeça e os ombros. Exceto por uma descrição de Carnaval (ver adiante) e uma ilustração de Debret, há poucas referências a africanos usando máscaras no Rio, embora haja muitas descrições de escravos fazendo amuletos e cornetas.[46] Porém, a tradição africano-ocidental de esculturas de ferro batido estava (e está) em existência no Rio, uma vez que há pelo menos uma referência a um líder religioso africano usando serpentes de ferro em um contexto de ritual.

Os escravos também esculpiam e pintavam caixas de esmolas com imagens de santos. Na igreja do Rosário, Ewbank encontrou três caixas pintadas. Uma

delas trazia o santo negro Benedito, outra, santa Luzia, com "um par de globos oculares na mão", e a terceira, "a Nossa Senhora da Cabeça, segurando uma cabeça humana suspensa por uma trança ou madeixa de cabelos". Sem dúvida, os escravos pintavam também os santuários populares com imagens de santos que se encontravam em todos os cantos da cidade até serem retirados, porque multidões de negros se reuniam em torno deles e "perturbavam os vizinhos com suas orações".[47]

A maioria das esculturas, tal como na tradição africana, estava intimamente ligada a rituais religiosos, católicos ou não, mas os escravos faziam também artigos utilitários, como os elegantes cachimbos de tubos longos que homens e mulheres fumavam, caixas de rapé, pentes de madeira com dentes longos, e bengalas.[48] Faziam também móveis básicos, mas boa parte de seu talento artístico ia para a confecção de tambores, flautas de madeira e instrumentos de corda e percussão (ver adiante).

Quanto ao desenho e à pintura, os cativos não criaram telas elegantes de museu, no estilo romântico francês, mas ajudaram nos murais das igrejas e pintaram e repintaram imagens santas e ex-votos para ilustrar um caso de intervenção sobrenatural. Decoravam casas e adornavam seus instrumentos musicais e uma profusão de objetos com cores que pareciam desarmoniosas aos olhos europeus. Exceto pelas pinturas no estilo luso-brasileiro, as fontes são geralmente silenciosas sobre os modelos, padrões e cores de suas pinturas, em especial aquelas em estilos africanos. Entretanto, há uma descrição de Debret de pinturas murais em um contexto africano. Quando um soberano morria sem ter suas roupas africanas apropriadas para um funeral no Rio, o melhor artista de seu povo desenhava sua imagem em um muro e pintava as roupas adequadas para ele. Os bacongos, entre outros, seguiam esse costume nos sepultamentos. Nos centros de umbanda contemporâneos, há com freqüência símbolos pintados nas paredes, um costume que talvez tenha origem em Angola, onde ainda se usam imagens pictográficas simbólicas. Será que essa prática se desenvolveu a partir das pinturas murais simbólicas do século anterior?[49]

De um modo geral, a prova mais forte e mais visível da vitalidade das tradições artísticas dos escravos no Rio sobrevive em suas cestas, no vestuário e na ornamentação pessoal, nas imagens de santos católicos que esculpiram e pintaram, ou no trabalho decorativo que fizeram para as casas de seus senhores. Mas sua arte mais importante, feita por habilidosos escultores africanos antes de

1850, permanece escondida dos registros pictóricos do século XIX, porque boa parte dela era de natureza religiosa e a polícia prendia os escravos que encontrava com estátuas africanas. No entanto, quer seguissem uma tradição africana ou luso-brasileira, os artistas escravos do Rio trabalhavam com grande habilidade numa variedade de meios.

COZINHAS AFRICANAS

Enquanto os pintores e escultores famosos eram homens, quem dominava as artes culinárias eram as escravas. Tanto na África como no Rio, o papel especial das mulheres era aprovisionar a despensa e cozinhar, apenas para a família do senhor ou para todos que viviam na casa. As escravas de lares abastados podiam aproveitar a imensa variedade de gêneros alimentícios da cidade para criar uma cozinha rica que devia muito às suas terras natais, em especial Angola.

Dois dos pratos mais comuns encontrados no Rio e em Angola eram o pirão e o angu. O primeiro era feito de farinha de mandioca, o segundo era um mingau de farinha de milho cozido com água, conhecido também como angu de fubá. A descrição que Monteiro faz de um pirão angolano serve para o carioca: "Outra maneira muito apreciada de cozinhar [farinha de mandioca] é fervendo-a até se transformar numa pasta grossa com água, tomates, pimenta e sal, com a adição de um pouco de azeite ou manteiga onde se fritaram cebolas".[50] Em ambos os lados do Atlântico encontravam-se também a canja, uma sopa de galinha e arroz feita com presunto, e a farofa, farinha de mandioca torrada servida fria e misturada com legumes, ovos ou carnes. Outro prato famoso preparado pelas cozinheiras africanas no Rio também havia em Angola: era a incomparável moqueca (muqueca, em Angola), que era, e ainda é, um ragu de peixe, marisco ou camarão cozido com azeite-de-dendê, pimenta e tomates.[51]

Em Angola e no Rio, bem como na África Ocidental, as cozinheiras africanas temperavam generosamente seus pratos com pimenta e dendê. Em 1851, por exemplo, um médico carioca reclamava do uso imoderado desses ingredientes pelos escravos. Como observou Monteiro, "a pimenta é o condimento universal dos nativos de Angola", e "seus guisados têm geralmente uma cor vermelha brilhante". Monteiro descobriu que, tal como no Brasil, o azeite-de-dendê era amplamente usado na cozinha angolana. De fato, descreveu um prato ango-

lano que chamou de "*palm chop*", semelhante ao vatapá brasileiro. A base desse tipo de prato é azeite-de-dendê e qualquer tipo de ave, preparada com pimenta e limão. Em Angola, era servido com farinha de milho ou de mandioca. Nas receitas brasileiras, no entanto, faz-se vatapá também com peixe, leite de coco e amendoim, junto com os mesmos acompanhamentos. Além de dendê e pimentas, os africanos utilizavam muitos outros temperos e gêneros alimentícios que não eram usados em Portugal. No Rio, as cozinheiras adicionavam tubérculos ou amendoim, leite de coco, camarão seco, gengibre e abóbora às receitas. Em Angola, Monteiro observou também o uso comum de tubérculos, especialmente na região entre Ambriz e o rio Zaire, onde utilizavam seu óleo para cozinhar. Outros produtos que listou eram bananas, milho, batata-doce, berinjela, abóbora e quiabo, todos utilizados também em pratos cariocas.[42] Comum a Angola e Rio era também uma das bases da dieta dos escravos: feijão. Em Angola, era preparado com dendê ou algum tipo de gordura, sal e pimenta, e o feijão pequeno de várias cores só perdia em popularidade para a farinha de mandioca.[43]

Uma vez que tantos pratos e produtos alimentícios eram comuns a Angola e Rio, muitos escravos não precisavam fazer mudanças drásticas em seus estilos de cozinha. Podiam continuar preparando seus pratos condimentados feitos com pimentas, azeite-de-dendê e os legumes que conheciam na África. As cozinheiras de estilo angolano influenciaram a cozinha da cidade, ao mesmo tempo em que tomavam emprestado de outras tradições culinárias. Depois de 1835, quando os baianos se tornaram mais numerosos no Rio, as tradições da África Ocidental assumiram importância maior. As baianas tinham fama por seus doces, que Debret disse serem diferentes dos feitos por outras mulheres africanas. Artigos alimentícios como noz-de-cola, dendê, óleo de amendoim e pimentas eram importados da África.[44] Da tradição francesa, os africanos incorporaram o pão de trigo e a pastelaria, e dos portugueses, o bacalhau. Assim, em um dia típico da década de 1850, as cozinheiras africanas já preparavam uma combinação de alimentos de muitas tradições culturais.[45] Em conseqüência, as cozinhas afro-brasileiras foram preservadas na cidade, e muitos dos pratos descritos por Debret e Monteiro ainda podem ser saboreados no Rio de Janeiro.

INSTRUMENTOS MUSICAIS

Depois de uma refeição apimentada, muitos apanhavam o instrumento africano preferido que tinham fabricado com os materiais encontrados na cidade.[46] Em praticamente todos os lugares, os escravos se divertiam com os instrumentos de sua terra natal. Ewbank, por exemplo, encontrou um casal sentado junto. Enquanto o homem tocava marimba, eles reviviam "lembranças de casa nas canções de sua terra natal".[47] Embora seja difícil reconstruir a música que de fato tocavam, os ricos registros pictóricos do Rio ilustram a variedade de instrumentos africanos do início do século XIX.

Havia tambores de muitos tamanhos e formatos.[48] Os maiores, como o caxambu, não eram, em geral, vistos e desenhados pelos artistas estrangeiros, porque a perseguição policial levava os escravos a escondê-los e só usá-los à noite, em locais recônditos. Embora o caxambu estivesse associado à dança, não fica claro a partir das fontes do século passado se era utilizado em rituais religiosos. Já os tambores altos da África Central sobreviveram, pois ainda aparecem nos rituais religiosos modernos. Agora conhecidos como atabaques, nome que não aparece nas fontes do século XIX, são centrais no processo de possessão pelos espíritos, como deveriam ser no século passado.

Os que tinham maior probabilidade de aparecer nas ilustrações dos viajantes eram os tambores tocados abertamente na cidade. Rugendas, por exemplo, ilustra uma cena de capoeira acompanhada por um percussionista que está sentado na base de um tambor longo. Ele segura o instrumento entre os joelhos enquanto bate o ritmo no couro com as mãos. Em procissões fúnebres, Debret observou que um "tambor", que parece ser uma caixa oblonga, era tocado por um músico com as mãos. Em outros casos, tocavam-nos com baquetas. Numa dança observada por Bibra, o instrumentista que a acompanhava usava uma vara de madeira com um instrumento feito de pele de novilho esticada sobre um tubo. Os que possuíam esse tipo de tambor tinham poucas dificuldades para se adaptar aos tambores europeus, tocados em desfiles religiosos e militares do século XIX. Esses tambores foram assumidos com tanto entusiasmo pelos escravos cariocas que aparecem agora nos desfiles contemporâneos de Carnaval.

Os escravos dançavam com freqüência sem qualquer tambor por perto. Em 1833, um juiz de paz requereu que os cativos da cidade fossem proibidos de tocar tambores porque atraíam escravos das fazendas vizinhas. A partir de então, a

polícia passou a prender os que dançavam ao som de tambores. Em 1849, por exemplo, a polícia dispersou um grupo de mais de duzentos negros que estavam dançando batuque ao som de tambores. Para evitar essa proibição, outros escravos utilizavam quase que qualquer objeto que estivesse por perto como instrumento de percussão: peças de cerâmica e ferro, conchas, pedras, latas e pedaços de madeira. Pelo menos um menino negro tocava o triângulo, comum nas bandas européias. No trabalho, os escravos usavam os instrumentos da profissão para fazer música. Ewbank observou a comemoração da colocação dos primeiros caibros do telhado de uma casa, quando "artistas negros e brancos lá no alto estavam batendo *con gusto* em vigas, alavancas e pranchas". Ficaram assim até o dono aparecer e oferecer-lhes "uma doação", depois do que "chocalharam com estrépito" mais música "com martelos nas traves".[59]

O bater de palmas em padrões rítmicos, como duas rápidas e uma lenta, era também comum. Os viajantes encontravam em todos os lugares do Rio escravos que improvisavam canto e dança batendo palmas em torno de fontes e nas praças. Em algumas de suas imagens, os escravos batem palmas e dançam ao som de tambores, enquanto em outras não se vêem instrumentos. Conforme Debret, um grupo de quarenta negros "da nação mais bárbara" contentava-se em bater palmas em uníssono perfeito, sem música ou palavras.[60]

Outros cativos tocavam também chocalhos de cuia, muito usados na África para manter o ritmo. Um dos mais comuns era levado por tropas de carregadores para acompanhar seu trabalho. Ewbank encontrou um grupo de vinte negros que estava carregando toda a mobília de uma casa nas cabeças. Enquanto "trotavam", cantavam a intervalos numa língua angolana e seu líder marcava o ritmo com um "chocalho de cuia, orlado de trapos de tapete" em sua mão.[61]

Feito também de cuias grandes ou cabaças, a marimba era um dos instrumentos mais comuns do século XIX.[62] Naquela época, os viajantes eram eloqüentes sobre a qualidade do instrumento, comparando seu som até mesmo ao da harpa; pelo menos um escravo em cada casa divertia a si mesmo e aos outros com ela. De acordo com Ruschenberger, os carregadores que se sentavam na frente de casas particulares passavam horas "distraindo-se com a própria música, produzida com quase o mesmo esforço exigido para girar os polegares". Felizmente, ele fez a distinção entre dois tipos de marimbas então comuns no Rio, embora Ewbank relate que cada nação africana tinha a própria, de tal forma que era possível identificar marimbas congos, angolas, minas, achantis e moçambiques na cidade.

> [A primeira] é geralmente feita de alguma espécie leve de madeira e pode ser comparada à parte dos dedos de um sapato. No lado plano, ou da sola, estão presas, quase em seus centros, oito peças de arame de aço de cerca de vinte centímetros de comprimento; suas pontas curvam-se para cima e, sendo de diferentes comprimentos, formam uma oitava. As pontas mais compridas dessas teclas ficam soltas e, quando tocadas, vibram uma espécie de nota sonolenta [...].

O segundo tipo de marimba, representado por Chamberlain, tinha teclas sobre uma tábua fina presa a uma casca de coco. Ele considerava essa mais musical, porque a casca servia de caixa de ressonância. Uma terceira variedade, ilustrada por Ewbank, foi descrita como "o instrumento favorito" dos africanos:

> Uma série de varetas finas de aço, de dez a quinze, são fixadas numa tábua fina de mais ou menos trinta centímetros quadrados, à maneira de teclas de flauta, com o que se parecem. Uma longa e uma curta alternam-se; às vezes diminuem como flautas de Pã. A tábua é presa na metade maior a uma cabaça seca. Segurando-a com os dedos embaixo e os polegares sobre as teclas, ele produz, ao empurrá-las para baixo em uma ponta e deixá-las voltar, um zumbido suave parecido ao do berimbau-de-boca.

Debret identifica os fazedores de marimba como sendo benguelas de Angola, que também faziam instrumentos de corda. Portanto, não surpreende que Monteiro descreva marimbas em Angola que são bastante parecidas com as de Ruschenberger, exceto que uma era ornamentada com contas de vidro e a outra era feita de cuia. Ele poderia estar escrevendo sobre o Rio quando dizia que "os negros gostam excessivamente desses instrumentos em todos os lugares de Angola, tocando-os enquanto caminham ou descansam, e dia e noite ouve-se sempre uma marimba ressoando em algum lugar". Um músico, mestre da marimba, foi inclusive escravizado no Rio. Schlichthorst descreveu-o como tão habilidoso no instrumento que podia levar os ouvintes às lágrimas. Tendo em vista que afirmava ter sido líder e mestre nas cortes de vários reis africanos, tinha o título de "mor", querendo dizer o primeiro ou melhor.

A partir dessas diversas descrições e da pesquisa de Gerhard Kubik em Angola, é possível identificar esses instrumentos. Segundo Kubik, "*marimba*, ou *malimba*, é um termo encontrado em várias línguas banto do Leste, Sudeste e

Centro da África, significando xilofone e/ou lamelofone". Ele diferencia entre xilofones com cuias ressonantes e lamelofones. Embora o termo marimba viesse a ser usado com xilofones em outras partes da América Latina, no Rio do século XIX marimba referia-se primariamente a formas de lamelofones portáteis. Numa ilustração de Debret de uma banda de negros que tem duas marimbas e um reco-reco, Kubik esclarece que as marimbas são semelhantes aos lamelofones angolanos tocados sobre grandes cabaças para aumentar a ressonância. Além disso, os tocadores de marimba de Debret usam os polegares para tocar o instrumento, embora apenas um deles segure-o sobre uma cabaça, à maneira angolana.

Um tipo de xilofone portátil, também conhecido como marimba no Brasil, era um símbolo de autoridade em pequenas tribos ao norte do reino do Kongo. O mestre de marimba de Schlichthorst talvez tocasse um xilofone portátil, em vez de um lamelofone. Há uma ilustração de um xilofone africano do final do século XVIII no Rio, enquanto que Toussaint-Samson descreve um xilofone numa fazenda próxima do Rio que é semelhante aos encontrados na São Paulo rural. Ela fala de uma "cabaça imensa, que continha seis ou sete de diferentes tamanhos, sobre as quais se colocava uma tábua pequena muito fina". A cabaça era tocada com a ajuda de pequenas baquetas e o músico obtinha sons "surdos". Tendo em vista que havia xilofones em regiões rurais próximas, é provável que também fossem tocados no Rio urbano.

Tanto quanto podemos estabelecer, as marimbas morreram com os africanos que as adoravam, embora exemplos delas aparecessem no Brasil até a década de 1930. Uma vez que o violão substituiu a marimba no Brasil, processo que ocorreu também no Sul de Angola, os sons e ritmos outrora produzidos pelos tocadores de marimba podem ter se transferido para o violão. Para encontrar remanescentes da marimba no Brasil, sugere Kubik, os musicólogos deveriam pesquisar a música de violão dos séculos XIX e XX.[41]

No acompanhamento da marimba e do tambor encontrava-se amiúde um dos instrumentos de corda africanos. Debret identifica três deles: a "viola de Angola", que era um tipo de "lira de quatro cordas"; o "violão", feito de coco e uma haste com uma corda de estanho, que era tocado alternando-se a pressão com um dedo enquanto a outra mão produzia sons variados com um pequeno arco; e o urucungo, semelhante ao que se chama atualmente de berimbau. Enquanto os dois primeiros raramente aparecem nas fontes, o urucungo (oricongo ou aricungo) era comum. Até uma nota de fuga de escravo mencionava que Damião, um crioulo de Luanda, podia ser identificado por seu aricungo. Uma boa descrição desse instrumento, que poderia ser anexada à ilustração de Debret de um mendigo cego tocando urucungo no Rio, vem de Monteiro em Angola, que escreveu:

> Um instrumento musical visto às vezes é feito retesando-se uma corda fina em um arco encurvado, com cerca de um metro de comprimento, passada por uma meia cuia, cujo lado aberto descansa contra o estômago nu do artista. A corda é batida com uma tira fina de cana-de-açúcar ou talo de palmeira seguro na mão direita, e um dedo da esquerda, que segura o instrumento, é posto ocasionalmente na corda, e dessa forma, com golpes suaves ocasionais da cuia aberta contra o estômago obtêm-se sons e modulações muito agradáveis.

Debret fez esse retrato com extrema acuidade, revelando a corda de estanho presa ao arco envergado e a meia cuia que descansa contra o estômago do mendigo. Com a mão direita, o velho bate na corda com uma pequena vara, enquanto sua mão esquerda segura uma vareta que bate na corda entre os dedos indicador e médio. Essa é a posição clássica dos dedos no tocador de berimbau.

Outro instrumento musical de arco foi representado por Chamberlain, que copiou um retrato anterior de Guillobel. Chamberlain o identificou como sendo uma "'madimba lungungo', um instrumento africano em forma de arco, com um arame em vez de corda".

> Na ponta onde é preso o arco está fixada uma cabaça ou tigela de madeira vazia, que sendo colocada contra o estômago nu permite ao tocador sentir, além de ouvir a música que está fazendo. O modo de tocar é muito simples. O arame bem esticado é batido com suavidade, produzindo uma nota que é modulada pelos dedos da outra mão que belisca o arame em vários lugares, conforme a imaginação.

Era acompanhado por algumas canções cantadas em sua língua nativa.[44]

Segundo Kubik, os nomes "oricongo" e "mandimba lungungo" para instrumentos brasileiros de arco com cuia são variantes de nomes de instrumentos encontrados no terço norte de Angola e no Sul do Zaire, entre os holos, mbalas, sondes, luluwas e outros. Além disso, ele descobriu que alguns motivos pro-

duzidos por instrumentos de arco modernos eram compreensíveis aos afro-brasileiros que usavam o berimbau na capoeira. Quando tocou gravações do *mbulumbumba*, um instrumento de arco com ressonância em cuia, do Sudoeste de Angola, os afro-brasileiros reconheceram o primeiro motivo tocado por um músico angolano como sendo São Bento Grande na capoeira, e o segundo ritmo, como sendo cavalaria. Baseado nessas provas e em suas gravações de arcos e cuias em Angola, Kubik acredita que uma das áreas prováveis de origem do que se tornou o berimbau brasileiro é o interior sul e sudeste do porto de Benguela. "Traços organológicos de *vários* arcos e cuias aparentados de Angola e do Sul do Zaire foram provavelmente fundidos no Brasil para formar o berimbau-de-barriga como o conhecemos hoje." Kubik conclui que gravou arcos e cuias chamados de *mbulumbumba* que são "praticamente idênticos ao berimbau brasileiro".[65]

O "violão" descrito por Debret parece ser uma variante do instrumento de arco. O motivo de ter recebido esse nome é evidente a partir de outra ilustração de Chamberlain, que mostra um moçambique tocando um instrumento semelhante ao berimbau, mas segurando-o contra o queixo, como um violino europeu. Chamberlain identifica o instrumento como uma *madimba*, uma espécie de violino de uma corda.[66]

O terceiro instrumento de corda identificado por Debret, a "viola de Angola", um tipo de "lira de quatro cordas", era claramente um alaúde de arco do Oeste de Angola. O alaúde de arco da bela ilustração de Debret é quase idêntico aos que foram fotografados por Kubik em Angola, em 1965. Somente o número de cordas era diferente. Kubik relatou que a *chihumba* dos povos humbi e handa é diferente em sua construção das da África Ocidental e do Zaire. Compare-se, por exemplo, o alaúde de arco conhecido como *sambee* (*nsambi*) tocado por um "negro congo" na ilustração de Chamberlain, com o de Debret. Como esclarece Kubik, o nome *nsambi* para um alaúde de arco do Norte de Angola data de pelo menos 1692 no reino do Kongo.[67] Assim, uma variante do nome, bem como do instrumento, ainda sobrevivia no Rio do século XIX.

A importância dos instrumentos de corda nas tradições musicais africanas explica, em parte, por que os escravos passavam com facilidade para o violino e o violão europeus. Mas os escravos do início do século XIX raramente são mostrados com um deles, pois os instrumentos africanos de cordas predominaram até pelo menos a metade do século. Mais comumente representados entre os escravos eram os instrumentos de sopro europeus, embora os viajantes pouco

mencionem cativos que tocassem flautas, trombetas ou cornetas de tipos variados para sua própria diversão.[68] Se ilustram escravos com instrumentos de sopro, é geralmente em relação às atividades culturais de seus senhores ou em procissões religiosas. Um uso costumeiro das bandas de negros era na coleta de esmolas, por exemplo, para a irmandade negra do Rosário. Uma banda de negros que coletava donativos para o Espírito Santo era composta por "duas trompas, três tambores, um clarinete e um pífaro", que tocavam uma "canção valsada". Ewbank ilustrou também uma banda de cinco escravos negros com um tambor no estilo de um instrumento do Carnaval moderno, uma pequena corneta tocada como um clarinete, uma trompa, um pífaro e um instrumento parecido com trombone, com a cabeça de frente para as costas do escravo. Trombetas e cornetas européias aparecem também em ilustrações de procissões religiosas católicas. Elas figuram com proeminência nas ilustrações de Debret em que um padre leva o sacramento sagrado para uma pessoa doente e numa procissão em honra a são Jorge.

Em geral, os escravos traduziam com facilidade suas habilidades musicais para os instrumentos europeus encontrados em barbearias, sinfônicas e orquestras da elite e bandas e coros de igreja do período. Eles proporcionavam a música instrumental para a família real e para muitas das igrejas do Rio. Tocavam até mesmo os sinos das igrejas, seguindo muitas vezes sua "imaginação africana".[69]

O processo de mistura de instrumentos africanos e europeus e de tradições musicais começou, em parte, com esses músicos, que tocavam composições européias para a família real em um concerto noturno e no dia seguinte ajudavam a irmandade do Rosário a celebrar um dia de festa em estilo afro-carioca. Outras bandas de escravos desfilavam na cidade com instrumentos europeus, ou tocavam violino para clientes brancos, enquanto cortavam os cabelos. As ruas do Rio no século XIX eram realmente uma cacofonia de tradições musicais que acabaram se misturando em um estilo brasileiro harmonioso e peculiar, em parte resumido pela tradição do choro, com sua flauta saltitante sobrepondo-se a violões e bandolins, mas com uma batida de batuque de reco-recos e tamborins.[70] Em algum lugar entre os músicos ambulantes que tocavam guitarras européias e os africanos que dançavam o batuque ao ritmo dos tambores, as duas tradições musicais se juntaram e o processo de mistura de instrumentos e tradições musicais já estava em pleno andamento na metade do século XIX.[71]

Os escravos do Rio cantavam em todas as ocasiões possíveis. Os grupos de carregadores cantavam em coro em suas línguas africanas enquanto trotavam pelas ruas com volumes sobre as cabeças. Às vezes, paravam para descansar, reunindo-se em torno de um cantor principal e cantando em grupo. Segundo Schlichthorst, cantavam as canções de sua "terra nativa". Debret fez uma descrição comovente do que acontecia quando "um deles estava inspirado pela saudade da terra natal". O escravo parava na rua e começava a cantar; outros, que eram seus compatriotas, reuniam-se em torno dele. Acompanhavam-no com um refrão ou um certo grito, um tipo de "refrão estranho" articulado em dois ou três sons. Após o canto, começava uma pantomina improvisada por aqueles que iam para o centro do círculo. Durante a encenação, as faces dos atores ficavam possuídas por "delírio" (transe?). Outros acompanhavam com instrumentos improvisados em harmonia perfeita. Outros ainda batiam palmas, duas batidas rápidas para uma lenta. Com o fim da canção, o encantamento desaparecia; cada um seguia seu caminho "friamente", pensando no açoite do senhor e na necessidade de terminar o trabalho que fora interrompido pelo "delicioso *intermezzo*".[72]

Schlichthorst coletou uma canção em que um escravo expressava seu desejo de voltar para a África:

Vou carregando por meus pecados
Mala de branco p'ra viajar,
Quem dera ao Tonho, pobre do negro,
P'ra sua terra poder voltar!

Quando d. João VI estava no Rio, os doze negros que o carregavam em sua cadeirinha cantavam:

Nosso Sinhô chegô
Cativêro já acabô.

O que os escravos diziam comumente sobre o cativeiro em suas línguas africanas não sobreviveu em registro escrito, mas eles certamente expressavam

suas opiniões enquanto labutavam sob fardos pesados. Segundo William Ousley, os escravos que pertenciam a um senhor cruel usavam sua língua materna como "veículo de lamentação e condolência e para imprecações contra seu opressor". Como se queixava uma velha canção escrava,

A vida de preto escravo
É um pendão de pená:
Trabaiando todo dia,
Sem noite pra descansá.

Qualquer que fosse o tema, a cantoria dos escravos no trabalho, acompanhadas freqüentemente por instrumentos variados, era parte essencial da atmosfera da cidade. Os donos espertos permitiam que seus escravos cantassem e até que um tambor os acompanhasse, pois assim obtinham mais trabalho deles. Um grupo de cativos que puxava um imenso tonel de água sobre um carro de quatro rodas cantava em português ou em sua própria língua. As palavras em português, assim disse um residente do Rio para Ousley, eram:

Vem, carga,
vem logo para casa!

Várias melodias cantadas por carregadores de café aparecem em Almeida Prado, e Freyre registra as palavras de uma canção que entoavam:

Maria, rábula auê
Calunga auê.[73]

Uma invocação à Virgem Maria e Calunga juntos revela que as canções religiosas eram cantadas em ocasiões diferentes das danças teatrais e funerais (ver adiante). Não existem, porém, coleções extensas de música religiosa dos escravos, embora muitas devam sobreviver nos cantos de umbanda dos rituais religiosos de hoje. Essa música foi raramente posta no papel até que João do Rio coletou várias canções religiosas no início do século XX.[74] Ele também transcreveu uma canção que talvez seja de um período anterior, que era cantada pelas "filhas de santo macumbas ou cambindas" quando estavam "em transe". À pri-

meira leitura, não parece ser uma canção religiosa e pode ser representativa das canções escravas com sentido oculto, tais como os jongos.[75]

Maria Mucanguê
Lava roupa de sinhá,
Lava camisa de chita,
Não é dela, é de iaiá.

Uma interpretação possível dessa canção é que Maria está lavando vestes rituais para uma cerimônia em homenagem de Nossa Senhora, Sinhá Samba.[76] Outra explicação possível é que as médiuns a cantavam durante rituais de purificação preparatórios para uma festa em honra de Sinhá Samba. Ou ainda, as mulheres cantavam a canção em transe, devido a sua associação com os velhos escravos do Rio.

Uma canção sobre são Benedito, registrada por Morales de los Rios, é também difícil de interpretar:

Meu são Benedito
É santo de preto;
Ele bebe garapa
Ele ronca no peito!

Depois de uma leitura superficial, se poderia pensar que os negros do Rio estariam denegrindo seu santo como alguém que bebia garapa barata — a bebida comum dos escravos — e roncava alto depois. Além disso, a expressão "ele ronca no peito" parece sugerir que são Benedito era um falso fanfarrão de rua, alguém que se jacta de ser forte, mas não o é. Tendo em vista que são Benedito era considerado um dos santos mais poderosos, capaz de desencadear a febre amarela, essa interpretação parece improvável. Tomé N. Mbuia-João de Moçambique sugere que a terceira e a quarta linhas derivam do folclore africano, onde essas expressões não são raras: "Eu realmente tomei KABANGA [uma bebida inocente], mas me sinto tão bem como se tivesse tomado NIPA [cachaça]".[77] Dessa forma, os negros cariocas talvez gostassem dessa canção porque proclamava que são Benedito era como eles — bebia o que bebiam e aceitava suas simples oferendas de garapa.

Outra canção registrada por João do Rio é ainda mais sofisticada de sentido. Expressa uma atitude sobre a igualdade de todos os homens na morte.[78]

Bumba, bumba, ó calunga,
Tanto quebra cadeira como quebra sofá.
Bumba, bumba, ó calunga.

Embora "bumba"[79] seja uma palavra africana cujo significado não fica claro no contexto, "calunga" fornece a chave para a interpretação da canção. Com a introdução da palavra kikongo que significa a barreira entre este mundo e o próximo, que pode ser o oceano ou o túmulo, a frase seguinte faz sentido. Em algumas sociedades africanas, um escravo era usado como cadeira quando o soberano presidia a corte; assim, "cadeira" parece significar "escravo". O sofá pode ser também um jogo de palavras com "sova" ou "soba", o termo angolano para chefe ou soberano.[80] Assim, "sofá" pode se referir aos chefes africanos, ou aos senhores ricos que usavam sofás. Em outras palavras, morre o escravo, mas morre também o senhor.

Apenas para passar o tempo, os cativos cantavam outras coisas, além de escravidão, trabalho e morte. Uma menina negra cantou a seguinte canção para Schlichthorst acompanhada por marimba. É evidente que ela já adquirira a paixão carioca pela praia.

Na terra não existe céu,
Mas se nas areias piso,
Desta praia carioca,
Penso estar no paraíso.

Um rapaz tinha outro tipo de canção para cantar:

Quando bebo não quero dormir
Quando durmo não vou trabalhar,
Quando danço não quero beber;
Mas Maria vou logo beijar![81]

Como ilustram esses versos, os escravos cariocas aprenderam rapidamen-

te as canções populares do Rio. Os viajantes relataram que eles cantarolavam ou assobiavam as últimas modinhas de Portugal e polcas da Europa; e para surpresa deles, os negros aprendiam com facilidade a difícil música vocal européia, em especial aquela cantada em latim pelos coros religiosos da época. Em outras palavras, muitos não se limitavam às canções da África e tomavam emprestado de seus senhores as canções de que gostavam. Assim, seus repertórios iam de antífonas católicas em latim a canções românticas francesas, de animadas polcas a lentas modinhas portuguesas e canções populares cariocas. A música das igrejas e salões do Rio transbordava para as ruas da cidade, com os escravos cantando e acrescentando melodias européias à batida de seus tambores.

Por fim, um tipo de canção da cidade era absolutamente peculiar. Eram os pregões dos vendedores ambulantes que anunciavam suas mercadorias pelas ruas. Misturando canto, gritos, melodias repetitivas e jogos de palavras, os vendedores atraíam a atenção para os artigos que mascateavam.[82] Em um dia típico, o Rio deve ter sido uma cidade extraordinariamente musical — e barulhenta —, com escravos cantando pregões rítmicos, polcas européias e lamentos africanos, ao som de palmas, pífaros, tambores e violões. Não é de admirar que o povo dançasse!

DANÇAS

Onde havia música, havia dança — nas esquinas, nas praças, nas praias, perto das fontes, em quase todos os lugares. Muitos escravos nem precisavam de instrumentos. Dançavam ao som de palmas e faziam música com suas vozes. Às vezes, eram tão habilidosos que conseguiam ganhar dinheiro apresentando-se para outros escravos. Embora alguns dançassem sozinhos, as danças então correntes no Rio eram, em geral, grandes ocasiões sociais e religiosas que reuniam os escravos. Assim que dois ou mais começavam a dançar, outros se juntavam ao grupo. Uma das melhores descrições do tamanho e da natureza de grandes grupos de dança vem do mercador inglês Robertson, que em 1808 achou que não havia nada igual fora da África.

> Em frente avançavam os grupos das várias nações africanas, para o campo de Sant'Ana, o teatro de destino da festança e algazarra. Ali estavam os nativos de Moçambique e Quilumana, de Cabinda, Luanda, Benguela e Angola [...].

> A densa população do campo de Sant'Ana estava subdividida em círculos amplos, formados cada um por trezentos a quatrocentos negros, homens e mulheres.
>
> Dentro desses círculos, os dançarinos moviam-se ao som da música que também estava ali estacionada; e não sei qual a mais admirável, se a energia dos dançarinos, ou a dos músicos. Podiam-se ver as bochechas de um atleta de Angola prontas para arrebentar pelo esforço de produzir um som hediondo de uma cabaça, enquanto outro executante dava golpes tão abundantes e pesados no tímpano que somente a natureza impenetrável do couro de um boi poderia resistir-lhes. Um mestre-de-cerimônias, vestido como um curandeiro, dirigia a dança; mas era para estimular, não para refrear, a alegria turbulenta que prevalecia com supremo domínio. Oito ou dez figurantes iam e vinham no meio do círculo, de forma a exibir a divina compleição humana em todas as variedades concebíveis de contorções e gesticulações. Logo, dois ou três que estavam no meio da multidão pareciam achar que a animação não era suficiente, e com um grito agudo ou uma canção, corriam para dentro do círculo e entravam na dança. Os músicos tocavam uma música mais alta e mais destoante; os dançarinos, reforçados pelos auxiliares mencionados, ganhavam nova animação; os auxiliares pareciam envoltos em todo o furor de demônios; os gritos de aprovação e as palmas redobravam; cada observador participava do espírito sibilino que animava os dançarinos e os músicos; o firmamento ressoava com o entusiasmo selvagem das clãs negras [...].[83]

Ao mesmo tempo em que sua prosa vívida captura um pouco da alegria dos dançarinos em sua música, Robertson esclarece também algumas características das danças. Em primeiro lugar, os senhores do Rio daquele período permitiam evidentemente enormes reuniões de escravos aos domingos. Ele identifica seis diferentes nações africanas, todas do Centro-Oeste Africano ou da África Oriental, e relata que estavam subdivididas em grandes círculos de trezentos a quatrocentos escravos. Se cada nação tinha seu próprio círculo, o número de escravos dançando no campo de Santana estava entre 1800 e 2400. Dançavam ao som de grandes tambores e de um instrumento de cabaça (seguro contra o rosto?), sob a direção de um "mestre-de-cerimônias vestido como um curandeiro" (um líder religioso ou de dança?). Os dançarinos movimentavam-se dentro e fora de um grande círculo com "todas as variedades concebíveis de contorções e gesticulações", enquanto quem observava no círculo dava gritos de aprovação e batia palmas.

Nesse período inicial, quando as danças dos escravos eram mais toleradas no Rio, Luccock observou africanos realizando uma dança tradicional com uma longa ráfia cobrindo-lhes as cabeças e ombros, uma prática que ainda está associada ao orixá Omolu. De particular interesse é que as danças africanas eram apresentadas até em festividades em honra a d. João VI. O motivo aparente disso era para que os africanos reconhecessem o domínio do monarca, como senhor tributário e soberano das colônias na África. No casamento de d. Maria Teresa e d. Pedro Carlos de Bourbon e Bragança, representantes das nações africanas no Rio dançaram diante de suas altezas reais, ao som de seus instrumentos "bárbaros" (africanos). O casal real, no entanto, não os recebeu pessoalmente, mas viu suas danças de uma janela distante.[84]

Infelizmente, a tolerância da elite em relação às grandes reuniões de escravos e danças africanas não durou. O governo acabou proibindo a congregação de grande número de escravos, porque as autoridades as consideravam perturbações da ordem pública. A partir de então, a polícia prendia todos os que apanhava dançando o "batuque".[85] Durante algum tempo, as únicas exceções eram as procissões patrocinadas pelas irmandades de escravos; mas também elas acabaram proibidas, devido a supostas ameaças à ordem pública. Uma vez que as outras danças estavam ligadas a rituais religiosos proibidos, tinham de ser escondidas de estranhos e da polícia. Por isso, só existem referências fragmentárias sobre essas danças; por exemplo, uma ordem para silenciar os tambores usados "na dança dos escravos chamada candombe".[86] Essa talvez seja uma referência antiga à religião do candomblé e sua música de percussão.

A perseguição policial obviamente não acabou com as danças africanas e a correspondência da polícia é eloqüente sobre sua incapacidade de impedir que os escravos dançassem. Ademais, a polícia encontrava com freqüência resistência armada quando tentava interromper uma dança. As manifestações que ela estava mais preocupada em suprimir eram as noturnas — como as religiosas — que envolvessem grande número de escravos. Segundo Rugendas, os negros dançavam sem parar toda a noite de sábado (atualmente, a noite tradicional para os rituais da umbanda) e nas noites anteriores a dias santos. Uma vez que suas danças nacionais eram proibidas, relata Toussaint-Samson, os escravos, inclusive a sua escrava, saíam furtivamente à noite para dançar na praia, à luz da lua, com seus grupos nacionais.[87]

Apesar da perseguição da polícia, os escravos cariocas realizavam muitas danças na cidade. Três das mais significativas eram o lundu, o batuque e a capoeira. Menos comumente descritas eram a *bamboula*, o *guachambo*, a jardineira e a dança dos velhos. Há referências ocasionais a escravos que dançavam polca, valsa, modinha, quadrilha ou outras danças européias. De um modo geral, porém, preferiam as danças africanas.

O lundu é uma dança particularmente interessante porque foi adotada também pelos portugueses e levada para Portugal, onde se tornou popular.[88] Quando estava em Portugal, "A. P. D. G." observou que o lundu era dançado elegantemente pela melhor sociedade de Lisboa, mas que era indecente quando dançado pela gente comum. Ademais, disse que os portugueses eram aficionados da dança, apreciando-a muito, mesmo quando era levada a extremos "lascivos" pelos negros. A visão dos europeus de que o lundu era indecente pode ser compreendida a partir do retrato de Rugendas de escravos que o dançam e das descrições da dança em Angola. Conforme Monteiro, uma das formas do *batuco* encontrada entre as populações de língua bunda em torno de Luanda era feita em forma circular, ao som da música de marimbas e tambores. Diferentemente dos muitos dançarinos que entravam na dança de Robertson, apenas um casal entrava na roda, que "embaralham seus pés com grande rapidez, passando um ao outro para a frente e para trás, depois recuando de frente um para o outro e, de repente, avançando, juntando os estômagos com uma pancada". Quando terminavam, outro casal retomava a dança. É esse movimento que Rugendas sugere. Ele mostra um homem com as mãos no ar e uma mulher com as mãos nas cadeiras dançando um em direção ao outro. Porém, não há outros escravos formando um círculo em torno deles, talvez porque fossem poucos, ou porque Rugendas estava mais preocupado com a composição artística do quadro. Nenhum dos outros aparece dançando, e o único instrumento representado é uma marimba que outro escravo toca. Será que os escravos do Rio não usavam a forma circular? O alemão Bibra descreveu uma dança em que os participantes faziam duas filas, divididas por sexo, uma diante da outra. Um dos homens dançava até uma das mulheres. Ela saía da fila e dançava com ele, fazendo uma série de movimentos que "só podem ser descritos como sugestivos". Quando todos os homens haviam feito suas escolhas, era a vez das mulheres. Um tambor batido com uma vara dura de madeira acompanhava a dança.

As descrições dos europeus que salientam danças sexualmente sugestivas apontam amiúde para danças da região de Congo/Angola, porque a "ênfase em

movimentos da pélvis, nádegas etc., em especial avanços ou movimentos circulares da pélvis [...] é sempre suspeita de uma origem congo-angolana".[89] A dança descrita por Bibra vinha provavelmente dessa região, mas há poucas dúvidas sobre a origem angolana do lundu. Trata-se de um outro nome para uma dança tradicional da região a leste de Luanda, chamada de "uma pancada de umbigo", ou, no Brasil moderno, de umbigada. Em Angola, um nome para a pancada de umbigo é *semba*, palavra encontrada em quimbundo, ganguela e outras línguas angolanas que significa "movimento pélvico". Kubik argumenta que "o termo samba constitui a mais provável adaptação fonética portuguesa da palavra angolana *semba*".[90] Mas não se deve equiparar estritamente o lundu do século XIX com o samba moderno (embora possa ter contribuído para a evolução do samba), porque este parece estar mais relacionado com o que era conhecido então como batuque.

A palavra "batuque", o termo mais comum para uma dança africana nas fontes cariocas anteriores a 1850, vinha de *batuco*, uma dança de Angola. Segundo Monteiro, o batuco era dançado de duas maneiras: a primeira, pelos povos de Ambriz e Congo; a segunda, pelos de língua bunda, em torno de Luanda (o lundu?). O seguinte batuco, tal como descrito por Monteiro, pode ter sido uma da danças que deu origem ao samba carioca:

> [...] Forma-se um círculo dos dançarinos e espectadores; tangem-se marimbas e batem-se vigorosamente tambores, e todos reunidos batem palmas acompanhando a batida dos tambores, e gritam uma espécie de coro. Os dançarinos, tanto homens como mulheres, saltam com um grito dentro do círculo e começam a dançar. Isso consiste quase exclusivamente em balançar o corpo com um pequeno movimento dos pés, cabeça e braços, mas ao mesmo tempo os músculos dos ombros, costas e nádegas são violentamente contraídos e convulsionados.

Dessa forma, na descrição de Monteiro temos os ingredientes clássicos do samba carioca: os tambores, o coro, os dançarinos de ambos os sexos e o movimento leve dos pés. Rugendas também representa uma dança semelhante e a distingue claramente do lundu. Ele observa uma forma circular de dança, o bater de palmas acompanhando uma "canção monótona" e seu refrão, e a participação de ambos os sexos na dança, que são conduzidos por um mestre-de-cerimônias. Na zona rural do estado de São Paulo atual, segundo Kubik, as pessoas usam os termos batuque e samba "indiscriminadamente".[91]

No século XIX, porém, o termo samba não ocorre nas fontes para o que agora é o Carnaval clássico do Rio. Isso é enigmático, pois conforme Kubik, a palavra samba é "provavelmente de origem angolana". No grande grupo de dialetos ganguela do interior de Angola, o verbo *kusamba* significa saltar, dar piruetas, expressar um transbordante sentimento de alegria. Kubik sugere que os angolanos no Brasil podem ter usado esse verbo durante o batuque. Talvez as pessoas gritassem ao dançarino: "Samba! Samba!" (Salte! Pule!) — e assim a dança veio a ser conhecida também como samba.[92] Qualquer que seja a origem do termo samba para a dança do Carnaval moderno, há poucas dúvidas de que o samba evoluiu das danças sociais de Angola.

Mais difícil é estabelecer a origem da terceira principal dança dos escravos do Rio, a capoeira (ou simplesmente jogo).[93] Suas origens são incertas. Uma teoria afirma que ela surgiu entre os escravos do Rio que carregavam coisas em grandes cestas, conhecidas como capoeiras, sobre a cabeça. Trabalhando nas ruas, nas praias e nos mercados, aprenderam a proteger suas mercadorias e a si mesmos dando golpes potentes com os pés e a cabeça, acabando por estilizá-los numa forma de dança. No século XIX, os negros de ganho e os carregadores eram versados nessa forma de luta e freqüentemente presos por aleijar ou matar um oponente com um golpe rápido. Porém, quando a polícia não estava por perto, os negros de ganho passavam seus momentos de ócio nos mercados do Rio jogando capoeira. Rugendas, por exemplo, identifica e ilustra dois escravos encenando o "jogo da capoeira" ao som de um tambor, enquanto outro escravo observa. Ele sugere o uso gracioso dos pés na dança, mas não captura as qualidades atléticas e estéticas da capoeira moderna, na qual os movimentos mortais de um golpe de pé na cabeça tornam-se um elegante desvio sobre a cabeça do "oponente" que se esquiva com perícia e suavidade do golpe.

Assim, a capoeira era uma dança associada aos escravos do sexo masculino que eram versados em seu uso também na luta. Kubik acredita que foi "desenvolvida por angolanos no Brasil, nas fazendas da Bahia durante os séculos XVIII e XIX", mas há a tradição alternativa carioca de que teria surgido entre os escravos urbanos do Rio. O que parece provável, no entanto, é que suas origens devem ser buscadas em uma ou mais danças guerreiras e formas de luta estilizada de Angola, ainda encontradas no Sul da África. Na opinião de Kubik, "a música da capoeira mostra uma forte herança angolana", e os capoeiristas "estão conscientes da conexão angolana".

A capoeira não era a única dança-luta do Rio, pois Rugendas descreve uma "dança militar" executada por dois grupos armados com paus, um diante do outro. O objetivo era aparar os golpes dos outros. Trata-se manifestamente de uma referência à dança de bastão comum em Angola. Em 1965, Kubik registrou no Sudoeste de Angola, entre os povos humbi/handa (ver apêndice A), "uma luta simulada de bastões para homens" que pode estar relacionada com o maculelê brasileiro, ainda dançado no Rio e em Salvador, com freqüência pelos mesmos homens que jogam capoeira. Trata-se de uma dança-luta executada também com bastões.[94]

Outras danças mencionadas ocasionalmente nas fontes do século XIX são mais difíceis de identificar.[95] O viajante Radiguet referiu-se a uma dança chamada de *bamboula*, que os escravos executavam ao som de um tipo de bandolim. Quando Ruschenberger observou um grupo de carregadores dançando ao som de marimbas, seu informante disse-lhe que estavam fazendo o "guachambo, um tipo de fandango". Tendo em vista que fandango é uma dança hispânica, estariam executando uma variação africana dele? Ou a dança teria sido importada da Argentina ou do Uruguai? Duas antigas danças que vinham pelo menos do século XVIII ainda eram dançadas no Rio do século XIX. Eram conhecidas como a dança dos velhos e a jardineira. Aconteciam geralmente à noite, e a polícia tinha ordens para acabar com elas. Não está claro por que eram percebidas como ameaças à ordem pública, exceto se atraíssem grandes grupos de escravos.

DANÇAS TEATRAIS

Unificando todas as tradições artísticas do Rio, encontravam-se as grandes danças dramáticas que os escravos executavam no século XIX. Uma mistura sincrética de muitas tradições desenvolvidas ao longo dos séculos, essas danças sugerem uma forma primitiva dos desfiles de Carnaval do século XX e ilustram como muitos africanos mantiveram importantes tradições culturais na cidade. Essas danças eram conhecidas em várias partes do Brasil como "congos", "congados" ou "congadas", "cucumbis", "ticumbi", ou "turundu".[96]

Segundo Théo Brandão, duas danças principais eram geralmente conhecidas como congadas. A primeira forma, a congada, ou auto dos Congos, era uma dança guerreira entre duas nações, incluindo a visita de embaixadores e a morte e ressurreição de um embaixador ou filho de rei. A segunda, conhecida como congado, ou reinado dos Congos, celebrava a eleição e coroação de um rei e uma rainha e incluía uma procissão com representantes dançantes de irmandades religiosas e nações africanas. Em geral, a dança de coroação terminava com danças guerreiras e bailados dramáticos que contavam lembranças da África. Os recém-coroados rei e rainha presidiam essas danças realizadas em sua honra.[97]

No Rio, o primeiro tipo de congada era conhecido com o nome de cucumbi.[98] Segundo Melo Morais Filho, o termo *cucumbe* derivava da comida que os congos e "munhambanas" ingeriam no dia da circuncisão de seus filhos.[99] Essa é uma das poucas referências à prática da circuncisão no Rio do século XIX. A dança compreendia então uma procissão na qual os congos conduziam os "vassalos novos" à rainha. Em companhia dos meninos circuncidados, conhecidos como *mamêtos*, dançavam os príncipes e princesas, os adivinhos e feiticeiros, os intérpretes de dialetos estrangeiros (embaixadores) e todo o povo. Os dançarinos representavam um drama no qual um arqueiro inimigo atingia e matava o filho do rei. Quando recebia a notícia da morte do filho por meio de um embaixador, o rei mandava o mais famoso feiticeiro de seu reino ressuscitar seu filho, sob pena de morte. O feiticeiro usava sua magia e trazia o filho do rei de volta à vida; o povo celebrava então com mais danças, e o drama acabava com todos cantando "O Bendito" e outras canções populares.

Outro cucumbi foi registrado por Melo Morais Filho depois de 1850. Baseado, em parte, em tradições relembradas por descendentes de africanos no Rio, esse cucumbi talvez preservasse algumas das características anteriores a 1850. Na primeira parte do drama, o rei chegava de Portugal anunciando: "Sou rei do Congo".[100] Junto com seu povo, o líder da dança, o capataz ou cucumbi, recebia o rei com uma salva de instrumentos, uma dança e canções guerreiras. Ele cantava:

Quenguerê, oia congo do má;
Gira Calunga.
Manu quem vem lá.[101]

Enquanto o povo dançava, Mamêto, o filho da rainha, executava uma dança na qual imitava serpentes[102] e a onça, até que um caboclo o matava. O cucumbi continuava com lamentações por ele. Em algumas versões, um embaixador (língua) era então mandado para contar à rainha (às vezes chamada Ginga, Jin-

ga ou Xinga, em homenagem à famosa rainha angolana Nzinga)[103] que seu filho estava morto. Nesse cucumbi, ela mandava buscar o feiticeiro e ordenava-lhe que revivesse seu filho, prometendo-lhe ricos presentes se o fizesse, ou então lhe cortaria a cabeça. Ele ia até o cadáver e cantava:

Zumbi, Zumbi, oia Zumbi![104]
Oia Mamêto muchicongo[105]
Oia papêto.

Enquanto isso, o feiticeiro, conhecido também como Quimboto, fazia movimentos misteriosos sobre o menino e colocava ao seu lado "pequenas serpentes" feitas de ferro e outros "talismãs" sobrenaturais. Pouco a pouco, ele revivia o filho da rainha, e o feiticeiro e o coro cantavam:

Feiticeiro:	Quem pode mais?
Coro:	É o sol e a lua.[106]
Feiticeiro:	Santo maior?
Coro:	É são Benedito.[107]

A dança terminava com o retorno triunfal de Mamêto à vida e a morte do caboclo. Porém, o caboclo também tinha forças poderosas ao seu lado, pois voltava à vida e tentava matar o príncipe de novo. Representava-se então uma batalha entre os grupos africano e brasileiro; o caboclo era finalmente derrotado e Mamêto era devolvido à rainha. Em agradecimento, o rei oferecia sua filha em casamento ao feiticeiro, mas ele recusava, porque já era casado. O drama concluía com orações "em louvor da pureza da Virgem Maria".

O que é notável nesse cucumbi é a mistura de tradições africanas e brasileiras que sugere superficialmente um processo de assimilação à tradição luso-brasileira de dramas religiosos (os autos): ele narra uma batalha entre o bem e o mal, brasileiros e africanos (ou mouros, em outros dramas) e integra santos católicos e a Virgem Maria. Com efeito, é de se suspeitar que esse cacumbi tivesse um significado mais profundo do que os senhores conseguiam captar. Talvez seja uma poderosa alegoria sobre a derrota da bruxaria brasileira. Em outras palavras, o feiticeiro africano era tão forte que podia derrotar o caboclo brasileiro e seus espíritos do sol e da lua, trazer o filho do rei de volta da terra dos mortos e devolvê-lo a sua mãe na África.

A segunda dança dramática, o congado, ou reinado dos Congos, também foi preservada por Melo Morais Filho. A dança de coroação que narra costumava acontecer na igreja da Lampadosa, na festa de são Baltasar, o mago que os escravos acreditavam ter sido um rei do Congo.[108] Na véspera da festa dos Três Reis Magos (6 de janeiro), os escravos preparavam um trono para a coroação e enfeitavam o altar de Baltasar. Diante da igreja, limpavam os degraus, cobriam-nos com areia e decoravam-nos com flores e folhagens. No dia seguinte, representantes das várias nações africanas do Rio reuniam-se no campo de São Domingos (hoje, praça Tiradentes), perto da capela. Os moçambiques, cabundás, benguelas, rebolos, congos, caçanjes e minas vestiam-se todos em seus estilos nacionais.

O primeiro ato oficial do dia era a leitura pelo capelão do compromisso que estabelecia as regras e regulamentos da irmandade religiosa que teriam de ser obedecidos pelo rei e pela rainha. Então, por volta das dez horas, o capelão vestia-se para a missa, os sinos da igreja tocavam e os irmãos de são Baltasar, vestidos de seda, esperavam na igreja pela procissão. Primeiro, ouvia-se a batida das macumbas (tambores) à distância e, depois, o canto de quatro *muanas* ("crianças", em kikongo).[109] Atrás dos músicos vinham o rei (Nevangue), a rainha (Nembanda), os príncipes (Manafundos),[110] o feiticeiro (Endoque) e os *uantuafunos*, ou escravos e vassalos do rei. Vestidos com riqueza e apuro, o rei e a rainha usavam mantos escarlates decorados com estrelas. Ele levava um cetro dourado e ela usava um "diadema resplandecente". Dois de seus vassalos levavam suas coroas. Acompanhando-os, vinha o feiticeiro, vestido com peles e uma cobra em volta do pescoço, usando amuletos de figas, talismãs e rosários.

Quando a procissão chegava à igreja, entravam somente o rei, a rainha, os príncipes e seus vassalos. Uma vez entronados, o capelão os coroava, levando-os depois à sacristia para ler e assinar o documento de coroação. Em uma dessas coroações, que ocorreu a 7 de outubro de 1811, na igreja de Nossa Senhora da Lampadosa, Caetano Lopes dos Santos e Maria Joaquina, da nação cabundá, foram coroados rei e rainha. Haviam sido "eleitos por sua nação" e recebido a aprovação do chefe de polícia. Em testemunho, o capelão da irmandade e "os reis coroados" de outras nações africanas assinaram o documento de coroação.[111] Depois da solenidade religiosa, o casal real presidia uma celebração popular em sua homenagem em São Domingos. Durante a tarde, os escravos interpretavam outras danças teatrais e divertiam-se com o batuque.

Embora as danças teatrais tenham influenciado remotamente os modernos desfiles de escolas de samba, não há conexão óbvia entre os costumes carnavalescos do Rio anteriores a 1850 e os carnavais contemporâneos. Uma vez que os costumes eram diferentes no começo do século XIX, há somente insinuações do que viria a existir. Nos dois meses anteriores à Quarta-Feira de Cinzas, o começo da Quaresma, os escravos que queriam ganhar dinheiro usavam seu tempo livre para fazer e vender bolas coloridas no formato de frutas, feitas de cera, cheias de água com perfume de colônia ou canela. Os cariocas compravam essas "frutas" e brincavam com elas durante três dias, a partir do domingo anterior à Quarta-Feira de Cinzas. Esse período de tempo era conhecido como o entrudo, significando começo, e era marcado pelas pessoas jogando pó e água umas nas outras.[112]

O que tornava o entrudo atraente para alguns escravos, em especial os jovens, e para as mulheres livres, era que se tratava da única época do ano em que tinham permissão para atacar ou pregar peças em seus pais, parentes, esposos ou amigos. Era um método socialmente aceito de liberar as tensões e agressões sem contestar as estruturas sociais da cidade. Durante o entrudo, os escravos armavam-se com seringas de lata cheias de água que esguichavam em outros cativos, especialmente meninas e mulheres. Outros reuniam-se nas praias ou em volta de fontes e molhavam-se uns aos outros, embora fossem "sempre respeitosos com os brancos". Quem estava armado com frutas de cera bombardeava seus amigos e inimigos com água perfumada ou suja. Depois que estavam todos bem molhados, pegavam cilindros de papel de farinha de mandioca fina e jogavam o conteúdo em suas vítimas, ou empoavam seus rostos. Como revelam os registros policiais, o entrudo degenerou cada vez mais para a violência, com os homens vingando-se de quem arruinara suas roupas; e, à medida que a cidade crescia, as brincadeiras "inofensivas" do período anterior transformavam-se em brigas ferozes de rua. O entrudo foi finalmente proibido em 1853.[113]

Porém, antes mesmo dessa data, os divertimentos pré-Quaresma tinham começado a assumir outras formas. Há uma breve referência em Debret que sugere os Carnavais do futuro. Ele relata que viu um determinado carnaval no qual certos grupos de negros estavam mascarados e fantasiados de europeus antigos (no estilo do século XVIII?). Enquanto passavam pelas ruas do Rio, imitavam com muita habilidade os gestos dos europeus, cumprimentando à direita e à esquerda quem os observava das sacadas. Eram acompanhados por músicos de cor que estavam vestidos de maneira semelhante.[114] Temos aqui uma primeira descrição do que se tornariam as fantasias mascaradas dos desfiles de rua de dançarinos e suas bandas durante os carnavais pré-Quaresma.

FUNERAIS

Enquanto as congadas e os carnavais primitivos eram ocasiões sociais alegres em que escravos, libertos e gente livre de cor dançavam em desfiles, em ocasiões menos felizes também se dançava, quando os mortos eram homenageados. Em especial, no caso do enterro de soberanos, realizavam-se funerais elaborados que tentavam competir em elegância e cerimônia com os funerais oferecidos a seus ancestrais na África. Felizmente, Debret testemunhou esses funerais e, portanto, temos uma breve sugestão do alto valor que os escravos davam a essas ocasiões e uma indicação de quão diferente eram das cerimônias católicas. Obviamente, uma das diferenças mais significativas era a procissão dançante que acompanhava o enterro africano.

Segundo Debret, os funerais mais requintados eram reservados para os soberanos e seus filhos que morriam no Rio, pois reuniam todos os membros da nação, bem como embaixadores de outras nações. Em outras palavras, o funeral de um soberano era semelhante a um funeral de Estado a que comparecessem as elites políticas de vários países. Quando morria, o soberano ou seu filho era estendido em sua esteira, com o rosto descoberto e a boca fechada com um lenço. Era costume também colocar uma moeda na boca do homem morto. Se ele não tivesse peças de suas vestes africanas, o melhor artista dentre seus vassalos compensava a falta de trajes reais desenhando seu corpo inteiro em um muro próximo e vestindo-o com "seu grande uniforme embelezado com todas as cores". O povo que vinha vê-lo jogava água benta sobre seu "corpo venerado".

O soberano era visitado também por delegações oficiais de outras nações negras, compostas por três dignitários: o diplomata, o porta-bandeira e o capitão da guarda. Ao chegar, cada grupo nacional era apresentado por seu capitão da guarda, que abria caminho no meio da multidão. Durante um dia inteiro, do amanhecer até a noite, os vassalos do soberano ficavam em sua casa, tocando

seus instrumentos nacionais, batendo palmas juntos, num ritmo de três rápidas e duas lentas, ou duas rápidas e uma lenta, enquanto se disparavam fogos de artifício de tempos em tempos. Por fim, às seis ou sete horas da noite, organizava-se a procissão do funeral.

Um mestre-de-cerimônias liderava a procissão que saía da casa do soberano morto e com grandes golpes de sua bengala fazia a multidão de negros abrir caminho. Seguindo-o, vinha o homem negro que soltava os fogos e três ou quatro acrobatas que realizavam suas piruetas. Depois desse grupo turbulento, vinha o grupo silencioso de amigos e delegações nacionais, que guardavam o corpo, transportado numa rede coberta com "um pano mortuário" com uma grande cruz. Fechava a procissão a retaguarda que, carregando bengalas, também mantinha os curiosos à distância. Seguiam então para uma de quatro igrejas: Sé Velha, Nossa Senhora da Lampadosa, Nossa Senhora do Parto, ou São Domingos. Durante a cerimônia na igreja, uma missa obviamente fúnebre, as pessoas do lado de fora soltavam mais fogos, batiam palmas, tocavam instrumentos africanos e cantavam suas canções nacionais.[115]

Em comparação com o funeral dinâmico e colorido do filho de um rei africano, Rugendas dá testemunho do funeral católico e sóbrio de um homem negro. Nesse caso, somente um menino liderava a procissão, carregando a imagem de um triângulo no alto. Atrás dele vinha outro menino com o crucifixo, seguido de dois coroinhas segurando o que pareciam ser lanternas, adiante de um quinto que levava uma bandeira com uma caveira e ossos cruzados. Depois dele, caminhava o padre, de compleição mais clara que os negros. O corpo do homem morto era carregado numa caixa simples sobre os ombros de seis homens; viúva e filhos vinham atrás. Duas figuras encapuzadas lideravam o resto do grupo. Assim, não havia dança, nenhuma música aparente nem fogos de artifício e nada da vitalidade tumultuosa tão clara no funeral de um rei africano.[116]

Esses eram funerais de homens, mas, segundo Debret, quando uma mulher negra morria, seu cortejo funéreo era composto apenas de mulheres, exceto pelo mestre-de-cerimônias e um tocador de tambor. Em sua ilustração, mostra o mestre-de-cerimônias na porta da igreja, ao lado do tocador de tambor. Estão diante de uma procissão de mulheres negras de pé ao lado da rede enrolada em um pano e sustentada por dois carregadores. Outras mulheres observam o funeral ou batem palmas. Conforme Debret, as mulheres moçambiques cantavam canções que eram notáveis por seu sentido cristão, enquanto outras lamentavam a escravidão. Felizmente, ele transcreveu uma dessas canções: "Estamos chorando por nossa parente; não a veremos nunca mais; ela vai para baixo da terra até o dia do juízo, lá ela estará para sempre amém".

Se a mulher fosse pobre, suas colegas passavam a manhã carregando o corpo numa rede até o muro da igreja ou perto da porta de uma loja, onde uma ou duas mulheres mantinham uma vela acesa perto da rede e pediam esmolas para completar as despesas de seu enterro em uma igreja, ou, por "três patacas", na Santa Casa da Misericórdia. A visão do corpo atraía os curiosos, mas eram especialmente seus compatriotas que contribuíam para o sepultamento. Embora fossem tão pobres quanto ela o fora, todos davam alguma coisa: não havia exemplo de uma "pobre moçambique" que não tivesse sido enterrada "por falta de dinheiro".

Em certo funeral, que se realizou à noite na Lampadosa, o mestre-de-cerimônias, com seu bastão na mão, parou a procissão diante da porta e o tambor tocou seu instrumento, enquanto as mulheres batiam palmas e cantavam canções fúnebres em honra da mulher morta. O corpo dela, suspenso em uma rede, era acompanhado por oito de suas parentes e amigas, cada uma das quais colocava a mão na vara da rede ao som de dois pequenos sinos. A missa fúnebre e o sepultamento ocorriam imediatamente.[117]

Se a igreja tivesse um local de enterro, como algumas das igrejas dos escravos, o corpo era colocado em um nicho da parede; o padre e os amigos do falecido borrifavam água benta e depois cal sobre o corpo. Depois de orações em louvor do morto, o nicho era fechado com tijolos e coberto com reboco. Após dois anos, os ossos eram removidos e colocados em um vaso de pau-rosa ou mármore, ou queimados, e as cinzas preservadas. Porém, se os escravos fossem pobres, esses gastos eram dispensados e eles eram enterrados em esteiras ou folhas de bananeira, em florestas das proximidades,[118] ou na cova comum da Santa Casa da Misericórdia.

Mas quando podiam e, em especial, no caso de soberanos importantes e influentes, os escravos cariocas realizavam funerais elegantes que exibiam fortemente as tradições religiosas africanas. Contudo, mesmo no funeral do rei africano tão bem descrito por Debret, com sua pintura na parede, dança e música, o elemento católico estava também presente com a procissão até a igreja e o sepultamento em terreno consagrado de um cemitério católico. Nas cerimônias preocupadas com o sepultamento dos mortos, que são, com freqüência, indica-

tivas dos valores de uma sociedade, parece haver um sincretismo de práticas africanas e luso-brasileiras católicas, enquanto a ilustração de Rugendas sugere uma assimilação total dos rituais católicos. Assim, os funerais, importantes para ambas as religiões, católica e africana, levam-nos ao difícil problema de reconstruir a religião dos escravos; e, com efeito, é realmente uma infelicidade que a documentação seja tão esparsa, porque, de tudo que dava sentido a suas vidas, a religião, fosse africana ou luso-brasileira, ocupava lugar central em sua existência e sua cultura.

9. Participação em grupos sociais e religiosos

Por meio da música, da dança e do drama, como vimos, os escravos reuniam-se em grupos para celebrar e recriar "a boa vida"[1] na cidade. Eram poucos os africanos que faziam alguma coisa sozinhos. Quando alguém começava uma canção, outros participavam e faziam o coro. Quando alguém precisava de ajuda, outros recolhiam esmolas ou compartilhavam sua comida ou carga de trabalho.[2] O apoio social dos outros escravos era muito importante para ajudar cada um a sobreviver e forjar "a boa vida".

Sem seus parentes, vizinhos e comunidades africanas, os estrangeiros que se reuniam na cidade encaravam o desafio de criar suas próprias comunidades em meio a senhores hostis que queriam isolá-los uns dos outros ou incorporá-los a suas famílias, ou, ao menos, a suas estruturas religiosas e sociais. Porém, os africanos resistiam, pois essas estruturas não satisfaziam suas necessidades nem correspondiam aos seus sistemas de valores. Alguns, é claro, sucumbiam à influência dos donos e se convertiam ao catolicismo, enquanto outros tomavam emprestadas certas crenças e imagens religiosas católicas. Mas na primeira metade do século XIX, a maioria associava-se a seus próprios grupos religiosos e sociais, alguns tradicionais, mas muitos surgidos na cidade. Eles buscavam líderes e grupos religiosos em reação à bruxaria e à feitiçaria que os cercavam e formavam novas religiões que davam "força" a suas vidas; procuravam amantes e cônjuges

e estabeleciam novas famílias e laços de parentesco, embora alguns fossem apenas de natureza ritual; e voltavam-se para novos amigos, protetores e líderes políticos, construindo redes sociais que aliviavam o fardo da solidão, davam alguma medida de segurança a suas vidas e elevavam seu status, mesmo que um pouco. Nesse processo, colocavam em harmonia tradições culturais díspares em "um bando" (umbanda), tal como os africanos tinham feito durante séculos no Centro-Oeste Africano. Essa participação ativa na criação de novos grupos sociais e religiosos na cidade é o tema deste capítulo.[3]

"FILHOS DO DEUS CRISTÃO"

O primeiro grupo religioso em que os novos africanos entravam, graças à "persuasão" do traficante de escravos ou do senhor, era a Igreja Católica. Se não fossem batizados na África portuguesa, eram então, ao chegar, iniciados na Igreja carioca mediante o ritual do batismo.[4] Segundo Tuckey, em 1803, os escravos novos eram levados a uma igreja (no final da década de 1820, geralmente à Candelária) e divididos em grupos pelo nome que iriam receber. Colocando-se entre os que seriam chamados de Antônio, por exemplo, ou Maria, o padre "agita uma vassoura molhada com água benta sobre suas cabeças até ficarem bem borrifados e, ao mesmo tempo, berra qual será o nome deles".

Esse método impessoal era, em parte, um resultado da lei colonial, que exigia o batismo dos negros novos dentro de um prazo determinado após a chegada deles. Por esse motivo, concluiu Debret, era raro encontrar um negro que não fosse cristão — isto é, batizado. Na época de Debret, no entanto, a lei já caíra em desuso, embora vestígios de seu "objetivo moral" permanecessem no coração dos senhores brasileiros. Na década de 1840, somente uma minoria de donos continuava a batizar seus escravos, uma vez que havia poucos batismos registrados (tabela 4.8) em proporção aos cativos importados (capítulo 2). Também não havia muitos africanos batizados na África nessa década, pois muitos deles tinham de ser exportados rapidamente de portos fora da jurisdição portuguesa. Os traficantes de escravos que temiam perder suas cargas para os cruzadores britânicos não perdiam mais tempo com rituais religiosos antes de despachá-las da África ou ao desembarcá-las nas proximidades do Rio. Depois de 1830, era mais provável que os escravos fossem batizados por causa da influên-

cia do dono ou de sua própria conversão; os batismos *pro forma* tornaram-se menos comuns do que no início do século XIX.

A introdução dos africanos nas crenças da Igreja Católica era superficial. Muitos eram preparados apenas com a memorização de algumas orações, como o pai-nosso e a ave-maria, e com as respostas a umas poucas perguntas. A fim de serem batizados, os escravos tinham de responder afirmativamente a estas seis questões, que eram determinadas pelo bispo da Bahia no século XVIII:

> Queres lavar tua alma com água benta?
> Queres comer o sal de Deus?
> Expulsarás todos os pecados de tua alma?
> Não cometerás mais pecados?
> Queres ser um filho de Deus?
> Expulsarás o demônio de tua alma?[5]

Essas questões, ainda perguntadas no Rio do século XIX, eram formuladas por padres familiarizados com algumas crenças africanas. Embora muitos pudessem responder sim a todas elas sem se converter necessariamente ao catolicismo, aqueles da região do rio Zaire teriam uma dificuldade particular com a segunda pergunta, e isso é indiscutivelmente o motivo por que os padres consideravam essencial a ingestão de sal no batismo. Comer sal na crença dos congos é se tornar igual a um europeu; em outras palavras, converter-se. Além disso, acreditavam que a abstenção do sal "confere poderes especiais como os dos espíritos", "fazendo as pessoas 'ficarem como um feiticeiro', 'interpretarem todas as coisas' e poderosas o suficiente para voar de volta à África". Portanto, ao concordar em "comer o sal de Deus", os conversos renunciavam a seus poderes africanos, expulsando assim o pecado (o poder de agir como um feiticeiro) e o demônio (espíritos africanos) de suas almas e se tornando filhos do Deus cristão, sem mais capacidade de "voar de volta à África". Os convertidos contra a vontade, forçados a comer sal na cerimônia de batismo ou em comidas salgadas deveriam perder as esperanças de algum dia voltar para a África. Talvez por esse motivo Debret descrevesse a atitude de duas mulheres negras em relação ao batismo como de "resignação".[6]

Muitos senhores e até padres ignoravam a instrução religiosa para os escravos, mas nos casos em que sentiam responsabilidade por uma cristianização

mais profunda dos novos africanos contratavam padres pobres ou leigos para ensiná-los. Em particular, voltavam-se para "negros velhos livres" que eram "professores" da religião católica, bem como conhecedores de vários idiomas africanos, para instruir os africanos em suas próprias línguas. Ensinavam algumas orações, a forma ibérica do sinal-da-cruz (que os africanos achavam difícil de aprender) e o procedimento da confissão. Em outros casos, mulheres brasileiras velhas, a esposa ou mãe do senhor, outros escravos de confiança, ou mesmo brancos livres que eram professores leigos da doutrina cristã, trabalhavam com os neófitos até que memorizassem o que era exigido para o batismo. Uma vez que ensinavam o que haviam aprendido talvez trinta ou cinqüenta anos antes com outros leigos, os idosos devotos eram mais importantes do que os padres católicos na transmissão das crenças e rituais luso-brasileiros do século XVIII aos conversos do século XIX.[7]

Os instrutores, porém, nem sempre encontravam conversos de boa vontade, pois a conversão também fazia parte do doloroso processo de adaptação. Um negro velho expressou sua reação às orações constantes, em especial às duas da madrugada, e à instrução religiosa imposta a ele pela mãe de noventa anos de um fazendeiro: "Trabalhar, trabalhar, trabalhar o dia inteiro, e rezar, rezar, rezar a noite inteira — nenhum negro suporta isso!". Um ciclo constante de trabalho, seguido de instrução religiosa, e outros períodos de orações decoradas e rituais estranhos provocava muitas vezes raiva em vez de conversão.[8]

Depois que um africano novo tivesse sido instruído, ainda que brevemente, em religião e tivesse memorizado orações numa língua estrangeira, o senhor, satisfeito por ter cumprido sua obrigação religiosa em relação ao escravo, designava seu cativo mais velho, ou, numa casa rica, seu escravo mais virtuoso, para servir de padrinho. Nesse caso, conforme Debret, o padrinho não assumia as obrigações materiais e espirituais comuns a essa função. Presumivelmente, a madrinha era escolhida entre as escravas virtuosas da família. Quando as crianças eram batizadas, suas mães (e, às vezes, seus pais) escolhiam amigos e conhecidos para padrinhos.[9]

As mães utilizavam manifestamente o batismo para estabelecer um grupo de parentesco "ritual" para seus filhos, na eventualidade de sua morte. Tendo em vista que o pai escravo de uma criança freqüentemente não tinha condições (ou disposição) para assumir responsabilidades, os padrinhos cuidavam de uma criança sem mãe. Uma responsabilidade costumeira dos padrinhos era a compra da liberdade do afilhado. Embora muitos escravos pobres não tivessem condições para isso, os mais prósperos cumpriam esse ato de generosidade. Na verdade, a mãe poderia procurar deliberadamente padrinhos que pudessem comprar a liberdade de seu filho. Como notou Rugendas, uma maneira de os negros obterem a liberdade para seus filhos era convidar "gente de certa categoria" para ser padrinho. Em outros casos, o senhor servia de padrinho. Em 1821, o negro liberto Feliciano Barboza dos Santos alforriou seu afilhado Estevão, que era filho de sua escrava Maria Quissaman, que morrera.[10] A importância do apadrinhamento em facilitar a alforria fica evidente na explicação comum dada para a compra da liberdade de uma criança: que era um afilhado querido (capítulo 11).

Debret deixou uma descrição de batismos de escravos bem diferente em espírito da de Tuckey. Ele ilustra a chegada à igreja de duas mulheres negras vestidas com apuro, com saias franzidas e colares de contas no pescoço. Cada uma delas carrega um bebê. São claramente africanas novas, pois suas cabeças estão completamente raspadas. Um casal de negros as acompanha — os padrinhos, evidentemente — e as apresenta a um padre negro gorducho, que está de pé na porta da igreja. Ele segura uma concha de prata na mão, com a qual irá aspergir as crianças. Após entrar na igreja, o padrinho iria então inclinar cada adulto para trás, sobre a pia batismal, e segurá-lo, enquanto o padre derramaria a "água benta" sobre a cabeça e o peito das mulheres. Os bebês seriam mergulhados de cabeça na água sagrada.[11]

A ênfase de Debret no "volume de água" que os padres negros usavam no batismo sugere que a cerimônia talvez tivesse um significado de purificação. Acreditariam os africanos assim batizados que a água benta lavava os pecados (bruxaria) e o demônio (maus espíritos) e os colocava sob a proteção do Espírito Santo? Se assim era, isso pode explicar por que os africanos buscavam o batismo, mas não os outros sacramentos da igreja. Segundo Walsh, os escravos ficavam ansiosos para se batizar porque o batismo "confere-lhes uma certa consideração". Parece que o batismo tinha também o caráter de uma cerimônia de iniciação, no sentido de uma integração na comunidade negra, pois Rugendas observou que os escravos batizados tratavam os africanos não batizados de "selvagens", até que passassem pelo ritual.[12] O sentido de incorporação era especialmente forte quando os novos africanos eram cristianizados por outros negros e recebidos por padrinhos e padres negros em igrejas de negros sustentadas por irmandades negras.

Depois da instrução religiosa superficial e o borrifo de água benta, muitos "católicos" novos ignoravam a religião, a não ser que os senhores insistissem que se confessassem e fizessem a comunhão uma vez por ano. A maioria não a praticava, no sentido de ir à missa aos domingos e receber os sacramentos, em parte porque a maioria dos escravos era de africanos do sexo masculino. Quem comparecia à missa e recebia os sacramentos eram principalmente as mulheres, em especial criadas domésticas, que tinham de acompanhar suas donas devotas à igreja. De fato, parece que havia uma dicotomia em religião entre escravas católicas e africanos não convertidos. As mulheres freqüentavam a missa, os homens, não.[13] Por outro lado, alguns escravos e libertos exerciam papéis de liderança nas irmandades negras, organizavam e lideravam procissões religiosas, comandavam funerais, levantavam fundos para sustentar suas igrejas e carregavam nos ombros imagens de santos nas procissões. Nisso, imitavam outros católicos luso-brasileiros, cujas mulheres rezavam e iam à missa, enquanto alguns homens organizavam os rituais essenciais para o bem da comunidade. O resto dos homens observava de fora.

Se poucos iam à missa semanal, menos escravos ainda se confessavam e recebiam a eucaristia. Conforme Debret, poucos africanos eram admitidos à comunhão, porque recebê-la era prova de um alto grau de civilização. Outros não iam à comunhão porque seus donos os tinham proibido de receber o sacramento do matrimônio, ou os padres os tinham excluído do casamento ou da comunhão na crença de que os africanos eram incapazes de compreender perfeitamente a "doutrina cristã". Não há indícios de que escravos recebessem comumente o sacramento da confirmação, embora alguns escravos católicos recebessem a extrema-unção antes de morrerem e serem sepultados em terreno consagrado. Não está claro se também tinham permissão para receber a eucaristia quando estavam morrendo. Enquanto escravos e filhos ilegítimos aos olhos da hierarquia, eram barrados do sacerdócio e, portanto, das ordens sacras.[14]

O dilema dos escravos católicos era que eles haviam sido criados para crer na religião de seus donos, ou sido convertidos a ela, mas padres e senhores intolerantes, que achavam que "escravos ignorantes" não podiam se tornar cristãos convictos, restringiam o acesso deles aos sacramentos. Proibiam-nos de casar, forçando-os a "viver em pecado" em uniões consensuais; impediam-nos inclusive de cumprir sua obrigação mínima de comparecer à missa dominical. O simples fato de se converter ao catolicismo não significava que um africano poderia praticar livremente sua nova religião.

Por outro lado, os cativos que conseguiam isso participavam das procissões religiosas, observavam os dias de festa, iam à missa, diziam orações e seguiam muitas das tradições religiosas populares dos católicos cariocas. Uma vez que muitos escravos, embora não todos, tinham folga nos domingos e principais feriados, o descanso do trabalho certamente contribuía para o entusiasmo com que celebravam os dias santos com procissões, fogos e danças durante toda a noite. Quando conseguiam entrar em igrejas para rezar, cumpriam suas devoções com tal fervor que espantavam os estrangeiros visitantes. Prostravam-se diante de estátuas, tocavam e beijavam repetidamente as imagens e rezavam por longos períodos de tempo diante delas. Os viajantes americanos, em particular, ficavam surpresos ao ver que a maioria dos devotos era negra e que rezavam nas mesmas igrejas com brancos e gente de todas as cores.[15]

Já que recebiam apenas o sacramento do batismo, se tanto, os escravos estavam limitados, fosse por escolha própria ou pelos senhores e padres, a uma prática superficial da religião, ou a um método alternativo de expressar sua fé que não estava centrado na missa e nos sacramentos. Durante o período colonial, os escravos cariocas católicos tinham, portanto, desenvolvido rituais novos para expressar suas crenças, algumas de origem africana. O que impressionava especificamente os observadores de fora era que os cativos de ambos os sexos concentravam suas energias na "idolatria" de imagens da Virgem Maria e dos santos católicos, com exclusão da adoração a Deus. Em vez de assistir à missa na frente da igreja, rezavam diante de uma estátua em capelas laterais ou na rua, ou ficavam na casa do dono e rezavam diante de uma imagem de santo em um sacrário, dentro de casa ou no jardim. Em vez de receber a comunhão, carregavam as estátuas de seus santos protetores em procissão, levantavam fundos para ela, decoravam-na com vestes finas e até construíam uma capela ou igreja em sua homenagem. Tudo parecia centrado no santo padroeiro, ou, pelo menos, assim parecia aos olhos dos estrangeiros.[16]

Igualmente essencial para os escravos católicos, se não mais, era o sepultamento digno dos mortos. Entre as razões mais importantes para reunir dinheiro entre os escravos pobres estava a de garantir um enterro em terreno consagrado para si mesmos e para suas famílias e rezas por suas almas. A fim de realizar funerais respeitáveis que honrassem os mortos, escravos e libertos tinham de ter também suas próprias igrejas. Se fossem criados domésticos valorizados, podiam ser enterrados nas igrejas de seus donos; mas os libertos, em particular, não ti-

nham esses laços, nem os tinha a maioria dos cativos. De outro modo, as horríveis valas comuns da Santa Casa aguardavam seus familiares e amigos queridos. Em suma, um dos motivos mais importantes para formar irmandades e participar delas era sepultar os mortos.[17]

Tendo em vista o custo de construir capelas e igrejas e realizar funerais e enterros, a maioria das irmandades de negros e mulatos e seus associados passavam uma quantidade de tempo desmedida levantando fundos para as igrejas carentes e para as almas dos mortos. Os irmãos mendigavam sozinhos pelas ruas da cidade, ou organizavam grupos que tocavam instrumentos e coletavam esmolas, ou, ainda, faziam leilões e loterias em dias de festa. Uma vez que seus membros eram tão pobres e carentes, as atividades caritativas e a doação de esmolas estavam entre as expressões mais visíveis dos princípios cristãos, bem como dos valores comunais africanos.[18]

Outra característica dos escravos católicos era sua aparente independência da hierarquia da Igreja e sua tolerância em relação aos compatriotas não católicos. Dentro de suas irmandades, podiam governar as próprias igrejas por meio de suas mesas, até procurar padres negros e tomar decisões sobre levantamento de fundos, atividades caritativas e procissões. Seus padres estavam sujeitos à hierarquia da Igreja, tal como eles mesmos, porém no mais eram ignorados e, portanto, tinham liberdade relativa para manter rituais afro-brasileiros. No início do século XIX, os católicos negros não aplicavam uma estrutura rígida de rituais europeus sobre seus companheiros africanos que não compartilhassem de suas crenças. No entanto, faziam a distinção entre líderes religiosos africanos que participavam de cortejos fúnebres e seus companheiros católicos, pois os africanos esperavam fora da igreja enquanto os padres e irmãos católicos entravam para a missa.[19] Essas cenas sugerem que os crentes e não crentes aceitavam e toleravam a diversidade religiosa a fim de realizar os rituais adequados para os mortos, ou seja, a missa fúnebre católica e o cortejo fúnebre africano.

Em conseqüência, as igrejas dos negros atraíam amiúde novos africanos em busca de uma comunidade religiosa, onde pudessem encontrar santos negros para protegê-los da doença e um lugar digno para enterrar suas famílias. Entretanto, muitos africanos que entravam para igrejas negras e participavam de procissões ou rezavam diante de imagens de santos não compartilhavam necessariamente das crenças religiosas dos negros católicos. Havia uma dicotomia entre a participação em rituais externos e uma verdadeira conversão ao catolicismo. Embora os registros da época apontem para um alto nível de participação nos rituais, poucos estabelecem em que os escravos realmente acreditavam no século XIX. Algumas suposições sobre o catolicismo dos escravos conversos baseiam-se no que se ensinava a eles, no que os estrangeiros observaram e no que foi preservado nas religiões afro-brasileiras contemporâneas.[20] Os escravos que se tornavam católicos convictos acreditavam possivelmente no seguinte:

> Deus, como o único Deus e criador do mundo, que está "no Céu, na terra e em todo o mundo";[21]
>
> as Três Pessoas — o Pai, o Filho Jesus Cristo e o Espírito Santo;
>
> a Virgem Maria, como Mãe do Filho, que "morreu por nós";
>
> a morte do Filho na Cruz, sua descida "sob a terra", depois do que foi para o céu, e seu futuro retorno para buscar as "almas de bom coração" para levar ao céu;
>
> uma vida após a morte em que as boas almas são eternamente recompensadas, enquanto que as "almas de mau coração" são punidas para sempre no fogo do inferno;[22]
>
> o demônio no inferno, as almas no purgatório, anjos e santos;
>
> a Missa em que o padre fala as palavras que põem "Nosso Senhor Jesus Cristo na Hóstia" e o "sangue de Nosso Senhor Jesus Cristo"[23] no Cálice;
>
> o recebimento da Comunhão Sagrada durante a Missa para que Jesus Cristo "possa entrar em minha alma";
>
> o pecado como matando a alma e o verdadeiro arrependimento como fazendo a alma viver de novo;
>
> a confissão pessoal de todos os pecados sem esconder nada do padre;
>
> a confissão como lavagem[24] dos pecados da alma, que são tirados "de meu coração e de minha alma pelo amor de Deus"; e
>
> a esperança final (quando o escravo está moribundo) de que Deus levaria a alma de bom coração para o céu, enquanto o corpo ia para a terra.[25]

Os negros católicos, no sentido daqueles completamente formados tanto no ritual como na fé, eram, no entanto, uma minoria, pois a maior parte dos cativos encontrava sua vida religiosa fora da Igreja Católica. Até mesmo aqueles que eram considerados convertidos pelos senhores, porque haviam sido batizados, praticavam com freqüência um complexo de crenças e rituais africanos. De um modo geral, é preciso caracterizar a religião dos escravos anterior a 1850

como sendo essencialmente de natureza africana, mas, particularmente, da África Central.

"FILHOS DE ZAMBI": AS RELIGIÕES AFRICANAS

As variáveis tornam complexa a reconstrução das religiões africanas e grupos religiosos no Rio.[26] Primeiro, a diversidade de grupos étnicos na cidade refletia muitas tradições religiosas, algumas das quais eram específicas de pequenas aldeias, enquanto outras tinham apelo universal, como o islamismo. Alguns crioulos africanos das colônias portuguesas até trouxeram as tradições afro-católicas para o Rio, pois alguns deles eram importados como católicos.[27] Pode-se, portanto, generalizar que havia tantas religiões africanas no Rio quanto grupos étnicos; mas essa declaração não esclarece o que acontecia na cidade quando eles se reuniam num ambiente multiétnico e multirreligioso.

Outra complicação é que muitos africanos eram importados com pouca idade, antes de terem sido completamente iniciados nos rituais e crenças de seus ancestrais. Portanto, tinham uma confusa compreensão infantil da religião de seus antepassados e estavam mais abertos à conversão por católicos ou outros africanos. Uma vez que os escravos idosos assumiam com freqüência a instrução religiosa deles ao chegarem ao Rio, meninos e meninas aprendiam as religiões africanas evoluídas na cidade, em vez daquela que seus pais praticavam.

O problema das comunidades religiosas é uma terceira complicação. Para alguns escravos a solução era fácil: eles simplesmente continuavam a se reunir com seu grupo étnico, como os hauçás muçulmanos. Mas muitos escravos de pequenos grupos étnicos tinham de sair de seu grupo, uma vez que muito poucos de seus companheiros de crença viviam no Rio. Assim, a variedade de grupos étnicos estimulava a busca de uma religião mais universal que, em alguns casos, era o catolicismo, mas que em outros poderia ser tanto o islamismo como outra religião africana com apelo forte. Dessa forma, a necessidade de um culto coletivo a fim de enfrentar efetivamente o trauma da escravização deve ter levado muitos a entrar para grupos já bem estabelecidos na cidade que datavam do século anterior.

Por fim, há o problema da mudança ao longo do tempo. O que existe hoje na cidade em termos de religiões afro-brasileiras é bastante diferente do início

do século XIX, quando havia uma maior proximidade das "raízes" africanas e das religiões populares do século XVIII. Além disso, com o crescimento, depois de 1850, da migração de grupos do resto do Brasil e da Europa e, em especial, da venda de escravos baianos para o Rio, as religiões da cidade passaram por muitas mudanças, cuja variedade é sugerida pelo livro jornalístico de João do Rio, publicado em 1906. As religiões afro-brasileiras de então poderiam ser bem diferentes daquelas do período anterior a 1850.[28]

Nas fontes para o Rio da primeira metade do século XIX relacionadas às religiões africanas, há somente descrições vagas de práticas "estranhas" — na visão de observadores de fora —, cujas origens exatas são desconhecidas. Em geral, referem-se a líderes religiosos africanos temidos e respeitados pelos cariocas. Eram os feiticeiros (chamados mandingueiros, se fossem da África Ocidental).[29] O estereótipo de um curandeiro ou bruxo mau aparece na ficção como "Pai Raiol", um homem ruim que odeia todos os brancos e planeja a destruição da família de seu dono. Ewbank resumiu outra visão dos feiticeiros: apropriavam-se das economias dos escravos, estimulavam-nos a roubar seus donos, davam-lhes "pós inofensivos como se fossem poções do amor para obter um tratamento mais suave" e, às vezes, forneciam "vidro moído e outras coisas nocivas para pôr na comida do senhor". Com base na lista do dr. Sigaud de venenos potentes, manejados pelos escravos, não há dúvidas de que os feiticeiros sabiam manipular substâncias como o arsênico. Para ele, quem as preparava e ensinava os escravos a usá-las eram as negras velhas, espécies de "feiticeiras". Quanto a poções para tornar os seus donos mais gentis, o dr. Sigaud explicava que o "veneno" era às vezes um narcótico, que acalmava o senhor. Quem se sentia sob o "encanto" de um feiticeiro tinha sido muitas vezes drogado com um dos narcóticos naturais que as negras velhas catavam nos morros do Rio. Os feiticeiros também tinham acesso ao ópio.[30]

Embora o medo dos senhores em relação à habilidade dos feiticeiros com drogas e venenos fosse razoável, o estereótipo que tinham deles como homens malignos é questionável, especialmente da perspectiva dos escravos. É de suspeitar que os cativos — e até senhores que compartilhavam suas crenças — considerassem os feiticeiros como líderes religiosos poderosos e eficazes, capazes de manipular o sobrenatural e neutralizar o mal, inclusive donos cruéis e brutais, fazer com que os escravos ficassem invulneráveis, adivinhar o futuro e, sobretudo, curar doenças, detectando e expulsando bruxos e feiticeiros.[31]

Uma das primeiras referências aos líderes religiosos africanos vem de Tuckey, que escreveu em 1803 que os novos africanos tinham as "lutas mais sanguinárias" porque estavam convencidos de que "seus sacerdotes" podiam torná-los invulneráveis. Ele não explica como faziam isso; talvez fosse por meio de amuletos, como o que a polícia confiscou em 1835, que era uma oração da Bahia escrita em árabe e usada como talismã para tornar os soldados invulneráveis na guerra. As negras velhas (líderes religiosas?) especializavam-se em fazer o amuleto de *obi* para afastar o mal e o mau-olhado. Como relatou MacDouall em 1827, era difícil ver a barbearia de um negro sem seu "grande chifre de carneiro pregado na parede, como preventivo contra todas as magias e influências infernais". Ele não conseguiu convencer nenhum deles a vender-lhe o "amuleto de *obi*", mas nas ruas do Rio vendiam-se chifres com a ponta pintada de vermelho, sem o *obi* (remédio), que era fornecido por alguma das "negras velhas".[32]

Os líderes religiosos tinham também o poder de prever o futuro. Diziam os senhores que os adivinhos africanos roubavam dos escravos o dinheiro ganho com dificuldade; mas havia tantos cativos que freqüentavam esses bruxos que eles claramente acreditavam na sua capacidade de prever o futuro. Atualmente, os líderes religiosos nos centros de umbanda e candomblé jogam búzios em rituais de adivinhação, mas não há referências a isso antes de 1850, somente à adivinhação por meio de cartas, dados e água. Há, no entanto, registros de prisões de adivinhos e referências a escravos que os consultavam antes de jogar na loteria. Em 1835, o cego mina Teotônio Antônio foi preso pelo "crime" de "adivinhação" e leitura da sorte, enquanto o liberto mina Policarpo José foi acusado de receber fraudulentamente dinheiro para as almas sob o pretexto de ler a sorte e curar feitiços. Entretanto, nem todos os que praticavam adivinhação eram presos, pois os escravos realizavam abertamente rituais de adivinhação na noite de São João, e, com freqüência, os senhores procuravam adivinhos para saber o futuro.[33]

Por fim, uma das funções mais importantes dos feiticeiros era curar doenças e enfermidades. Tendo em vista que os cariocas acreditavam então que as moléstias eram causadas por forças não biológicas, como mau-olhado, maus pensamentos, maus espíritos, bruxaria e feitiçaria, somente os feiticeiros eram freqüentemente bem-sucedidos na cura, em especial, dos escravos. Dois médicos, Imbert e Sigaud, fracassaram na cura de escravos que recuperaram a saúde depois de uma visita a um feiticeiro. Ewbank também comentou que um amigo seu tinha um menino com uma "perna machucada" que não sarava. Como último recurso, procuraram uma "curandeira de cor" que "levantou uma fumaça de ervas secas, murmurou sobre o ferimento, fez movimentos como se estivesse costurando seus lábios, pôs um cataplasma de ervas, mandou-o para casa, e em uma semana ele estava bom". Outro escravo tinha um pé doente; uma vez que nada o curava, seu dono finalmente permitiu que ele "visitasse uma feiticeira preta, que falou com o pé, fez sinais sobre ele, esfregou-o com óleo, cobriu-o com um emplastro" e, em poucos dias, ele também estava bom. Sem dúvida, os curandeiros africanos, conhecedores dos preparados de ervas e remédios para o tratamento de moléstias tropicais, tinham mais êxito que os doutores franceses. Dessa forma, a maioria dos escravos procurava a atenção médica de seus líderes religiosos, a não ser que fossem levados pelo dono a um médico. As escravas eram geralmente atendidas no parto por negras velhas, que misturavam os conhecimentos do trabalho de parteira com rituais religiosos.[34]

Os tratamentos médicos realizados pelos curandeiros africanos eram raramente descritos, mas eles tinham a reputação de fazer cirurgias menores e extração de dentes, além de aplicar sanguessugas. Uma vez que alguns eram treinados também como cirurgiões-barbeiros, combinavam técnicas, como sangria, com práticas de cura africanas. Como ilustra Debret, outros médicos negros tratavam seus pacientes não nas barbearias, mas nas escadarias de uma igreja. Depois de entrar na igreja para rezar para um santo especializado na cura de sua doença, o escravo deitava-se de bruços e o feiticeiro aplicava chifres em sua cabeça ou nas costas para arrancar as forças do mal que estavam causando a enfermidade. Segundo Ewbank, a sangria por meio de ventosas era um "remédio africano favorito", utilizado, de preferência, ao sol, pois o efeito era "então mais benéfico". O processo compreendia arranhar a pele com uma pedra, colocar a parte mais larga de um chifre de ovelha sobre ela e chupar para fora o ar.[35]

Essas práticas aconteciam geralmente em todos os bairros do Rio, pois cada um deles tinha um cirurgião negro que trabalhava na porta de uma oficina ou na rua, perto de uma casa ou, mais comumente, numa pequena praça. Em geral, ele dava conselhos gratuitos e remédios pelos quais era pago. Vendia também amuletos, em especial os pequenos cones feitos de chifre de vaca, que eram pendurados no pescoço para proteger de hemorróidas e afecções espasmódicas. O venerado amuleto e símbolo desse ofício era o cavalo-marinho. De acordo com Ewbank, os chifres afastavam o mau-olhado e o cavalo-marinho ex-

pulsava os demônios. Uma vez que o emblema do cirurgião tinha a reputação de afastar demônios, a cura da doença estava associada à expulsão dos maus espíritos.[36]

Embora o uso de ventosas para "chupar" enfermidades seja encontrado entre os bacongos e o remédio de obi (ao menos a palavra) possa ter suas origens traçadas até a África Ocidental, essas poucas descrições dizem-nos muito pouco sobre a natureza das práticas religiosas no Rio. Onde e como podemos então reconstruir as religiões africanas existentes na cidade antes de 1850? O primeiro ponto de partida deve ser o apêndice A e o capítulo 1, que demonstram que a maioria dos africanos vinha da região do Centro-Oeste Africano na primeira metade do século XIX. Em segundo lugar, a umbanda, religião afro-brasileira contemporânea, tal como praticada no Rio, baseia-se, em parte, nas religiões curativas de Angola.[37] Portanto, as tradições religiosas mais importantes anteriores a 1850 não vinham da Nigéria ou do Daomé (Benin), mas da região ao sul do equador. Isso não significa que o candomblé não existisse no Rio antes de 1850 (ver adiante), nem que seus orixás pudessem atrair os escravos que não pertenciam à minoria mina na cidade; mas suspeita-se que o candomblé tenha ganhado um número significativo de seguidores somente depois das migrações baianas para o Rio, após 1835 e 1850.

Portanto, na primeira metade do século XIX, a tradição religiosa dominante entre os escravos do Rio não era o catolicismo, nem o candomblé, mas vinha da vasta região do Centro-Oeste Africano. Ademais, é possível identificar no Rio do século passado e na umbanda da década de 1970 muitos traços característicos da tradição religiosa da África Central. Neste estágio da pesquisa, ainda estamos limitados a observações gerais e *insights* ocasionais, mas um estudo da complexidade religiosa da África Central pode levar a uma reconstrução parcial das crenças e rituais dos escravos no Rio do século XIX e até a uma compreensão melhor da umbanda contemporânea.[38]

De acordo com Craemer, Vansina e Fox, as culturas no Zaire e suas regiões vizinhas são "conducentes ao surgimento e evolução de movimentos [religiosos] com símbolos, ritos, crenças e valores característicos". Uma forma religiosa nova tem surgido com freqüência de um "rearranjo" de rituais, símbolos, crenças e mitos, sob a inspiração de uma figura carismática. Em cada caso, o novo movimento religioso teve como objetivo a prevenção do infortúnio e a maximização da boa sorte. Entre as características essenciais de um movimento religioso da África Central está "a nova organização de rituais, símbolos, crenças e mitos existentes e, em larga medida, tradicionais, em torno dos objetivos difusos, orientados para a coletividade, associados ao 'complexo fortuna-infortúnio' da cultura mais ampla". Um líder carismático bem-dotado inspira a organização nova, que é aceita por um grupo coletivo e então se dissemina de uma comunidade para outra.[39]

Uma das influências básicas sobre a religião dos escravos do Rio era a falta de conservadorismo religioso. Com efeito, era "tradicional" entre os centro-africanos formar novos grupos religiosos e aceitar novos rituais, símbolos, crenças e mitos. Portanto, eles não tinham de abandonar sua religião quando escolhiam venerar a imagem de um santo católico. Como na África, simplesmente adotavam a estátua como um símbolo novo. É essa flexibilidade, em comparação com a tradição conservadora ioruba, que caracterizava as religiões centro-africanas no passado e que ainda predomina na umbanda moderna. A assim chamada tendência inexplicável dos grupos de umbanda de se dividir e multiplicar, sob o comando de líderes carismáticos, pode ter origem na África Central, pois novos centros de umbanda surgem constantemente no Rio contemporâneo, cada um com novos símbolos, rituais e crenças e com novos líderes espirituais que "reorganizaram" os antigos. Certos centros também acrescentam e eliminam símbolos, de tal forma que há muita variação ao longo do tempo e entre os centros. Na verdade, parte da atração da umbanda para os cariocas é sua flexibilidade, em comparação com as prescrições mais rígidas do candomblé.[40]

O que não muda, porém, na África Central ou no Rio, é a visão cósmica básica da predominância do bem na ordem natural:

> Nessa visão, todas as experiências e os objetivos que os seres humanos consideram desejáveis e bons fazem parte da ordem natural das coisas. Da maior importância entre esses valores positivos são saúde, fecundidade, segurança psíquica, harmonia, poder, status e riqueza. Sob circunstâncias ideais, o bem prevalece, absoluta e exclusivamente. O Ser Supremo, o Criador, que dota todos de vida, reina distante, mas beneficamente sobre o universo e o homem. E a esfera entre os vivos e os mortos está cheia de sombras dos ancestrais e numerosos tipos de espíritos, cujas intenções e atividades são boas.[41]

No entanto, o universo tem também "forças malévolas" que "ficam de fora da ordem natural. Tudo que é mau é causado por elas, mediante pensamentos

e sentimentos malignos de outras pessoas significativas". Uma vez que os pensamentos e sentimentos de um malfeitor podem causar dano, direta ou indiretamente, mediante a utilização do poder de um dos espíritos presentes no cosmo, todas as experiências trágicas e negativas da vida, isto é, "doença, esterilidade, fracasso, empobrecimento, desavença, corrupção, destruição, morte" e escravidão, são causadas por bruxaria e feitiçaria.[42] Esse complexo de valores fortuna-infortúnio é evidente na forma como os escravos enfrentavam sua servidão. Sendo forçados a viver no Rio, tinham de contrapor-se ao infortúnio no qual viviam a fim de obter o que valorizavam. Na África Central, o objetivo comum reduzia-se geralmente a uma única palavra traduzida por "força", ou "a boa vida", ou seja, a ausência do mal. O que compreendia a vida boa — em outras palavras, o que as pessoas valorizavam — encontrava-se em três grupos de valores. O primeiro centrava-se em torno da "constelação da fecundidade", que incluía ter filhos, sucesso nas caçadas e colheitas, riqueza e prosperidade. O segundo girava em torno dos objetivos de invulnerabilidade e impunidade, com foco na segurança e proteção. O terceiro tinha a ver com o desejo de melhorar a posição social e aumentar a riqueza.[43]

O complexo de valores fortuna-infortúnio, as três constelações de valores derivadas dele e os objetivos específicos que são seus elementos constitutivos dependem de um estado de pureza ritual. Assim, a fortuna sorri aos consagrados. Atualmente, os rituais de purificação são parte integrante das cerimônias de umbanda; mas só podemos entrever a ênfase na "pureza ritual" no século XIX. Há algumas descrições de ervas associadas aos escravos que são agora usadas comumente em banhos destinados a purificar um médium antes de um ritual de umbanda; e há descrições da adoção pelos escravos dos rituais de purificação católicos, como o batismo. As descrições dos banhos freqüentes dos cativos também podem apontar para essa purificação ritual.[44]

No século XIX, existem apenas insinuações da existência do complexo de valores fortuna-infortúnio entre os escravos, ou da visão cósmica relacionada ao bem. Em primeiro lugar, não há sugestão de que os escravos acreditassem que o bem predominava no Rio; tem-se a impressão de que se sentiam cercados pelo mal. Afinal, os novos africanos não tinham o bem em suas vidas na forma de "saúde, fecundidade, segurança psíquica, harmonia, poder, status e riqueza". Ao contrário, eram vítimas de doença, pobreza, insegurança e baixa posição social e viam seus filhos e amigos morrerem. Muitos deviam perceber a cidade como

um lugar perigoso e maligno no qual a bruxaria e a feitiçaria de seus donos floresciam. O dilema que enfrentavam era restaurar a "força" em suas vidas e afastar o mal, mas não podiam fazer isso sozinhos: tinham de procurar os líderes mais potentes da cidade, ou o infortúnio dominaria suas vidas. Os que morriam de enfermidades misteriosas talvez fossem aqueles que nunca encontraram um líder para ajudá-los, morrendo na crença de que eram vítimas de bruxas que os "comiam".[45]

Entretanto, podemos perceber seus esforços em maximizar a boa fortuna numa série de costumes, primariamente ligados às imagens dos santos católicos. Nos cucumbis, o feiticeiro e são Benedito ajudavam Mamêto a triunfar sobre a morte (bruxaria, feitiçaria) e as forças brasileiras do mal, simbolizadas pelo caboclo. Mas são Benedito não era o único santo a quem os escravos podiam recorrer. A cidade estava cheia de imagens de "santos bons" em seus sacrários, em cada casa, cada rua, cada igreja. As estátuas de Cristo, da Virgem Maria, santa Ana, santa Luzia, santa Bárbara, santo Antônio e são Jorge estavam por toda parte. Além disso, muitos eram santos que podiam ajudar especificamente os africanos a alcançar os objetivos que valorizavam. A Virgem Maria, enquanto Nossa Senhora do Parto, assistia as mulheres no parto; são Sebastião ajudava os caçadores; são Jorge protegia os homens em brigas de rua; são Gonçalo arranjava casamentos que elevavam a posição social; e uma multidão de santos curava-os das doenças (tabela 9.1).

Além dos santos católicos e suas imagens, havia muitos espíritos que eram bons. Alguns deles eram as sombras de ancestrais, fantasmas, os espíritos da água salgada e da água doce, os espíritos da natureza, alguns deles, indígenas, outros, africanos. Os orixás do candomblé (deuses e entidades espirituais) estavam indiscutivelmente presentes antes de 1850 graças à minoria ioruba e jeje vivendo então no Rio. Do que podemos reconstruir, ficam poucas dúvidas de que os africanos acreditavam que moravam numa cidade cheia de forças espirituais poderosas que podiam fazer o bem para eles e lhes trazer boa fortuna — se conseguissem aprender a trabalhar com elas.[46]

Derivados do complexo fortuna-infortúnio e seus objetivos e valores, os rituais desenvolvidos na África Central são atos simbólicos que geralmente se reúnem na forma de um amuleto, que encarna os símbolos mais poderosos de cada movimento religioso da região. Assim, um "amuleto coletivo", que é um objeto feito sob inspiração por um indivíduo para a comunidade que encarna os

TABELA 9.1

SANTOS CARIOCAS DO SÉCULO XIX

Nomes[a]	Descrições, 1808-1850
Jesus Cristo	O Cristo morto da Lampadosa e da Candelária, Sexta-Feira Santa, procissões da via-sacra
Santíssimo Sacramento	Procissões às casas dos doentes e moribundos, festa de Corpus Christi
Espírito Santo	Pombo num triângulo, pássaro prateado, festa do Espírito Santo, Imperador do Espírito Santo
Almas no Purgatório	Ilustradas em caixas de esmolas; duas crianças, uma preta e outra branca
Anjos	Crianças com asas em procissões; carregadores dos símbolos da crucificação na procissão de Nossa Senhora das Dores
São Miguel	O Arcanjo, representado em procissões por uma mulher jovem com um capacete, peitoral de prata botas vermelhas e asas; imagem em boticas
São Miguel dos Santos	"Erradica, sem cáusticos, cancros e tumores"
Diabo e Judas	Diabo com chifres e patas sentado no ombro de Judas
	Imagens da Virgem Maria, "Nossa Senhora, Mãe de Deus" e da "Mãe dos Homens"
Nossa Senhora do Rosário	Também chamada "do Terço", segura uma criança em uma das mãos e o rosário na outra; imagem na igreja de mesmo nome
Nossa Senhora da Lampadosa	Padroeira da igreja dos escravos; representada amamentando uma criança com "mãos sujas e rosto enegrecido"
Nossa Senhora da Conceição	A imagem mais popular de Nossa Senhora; representada segurando uma criança; imagem nas igrejas do Rosário e do Hospício; padroeira especial dos pardos; imagem pintada por Debret
Nossa Senhora das Dores	Imagem nas igrejas da Lampadosa e do Bom Jesus
Nossa Senhora do Carmo	Padroeira dos carmelitas, imagem na igreja do Carmo, levada em procissão para encontrar-se com estátua de Isabel; imagem usada no bentinho para afastar inimigos invisíveis
Nossa Senhora de Belém	Padroeira da irmandade angolana do mesmo nome; imagem outrora na Sé Velha
Nossa Senhora da Cabeça	Imagem em caixa de esmola na igreja do Rosário; representada segurando uma cabeça humana
Nossa Senhora do Parto	Imagem na igreja do mesmo nome
Nossa Senhora da Candelária	Imagem abençoada pelo papa na igreja do mesmo nome
Nossa Senhora da Glória	Vestida com "sedas e babados, com colar e brincos"; imagem no altar de sua igreja
Mãe dos Homens	Igreja dedicada à "mãe dos homens"
Nossa Senhora dos Prazeres	Imagem na igreja de São José e de Santo Antônio dos Pobres
Nossa Senhora da Boa Morte	Padroeira de uma irmandade de pardos na igreja do Hospício
	Parentes de Cristo e Apóstolos
São José	"Padrasto de Deus"; segura o Cristo menino em uma mão, um bastão com flores na outra
Santa Ana	"Mãe da Mãe de Deus"; "avó de Deus", mostrada dando aula de leitura para sua filha Maria; imagem na igreja de São Gonçalo e na sua própria igreja de Santana, que tinha uma irmandade de crioulos
São Joaquim	Esposo de Santa Ana e "pai de Nossa Senhora"; sua igreja, "encimada por dois galos", era sustentada por irmandades de negros e pardos
São João Batista	Noite de São João, dia de festa popular e ocasião para divinação
São Pedro	Conjurado para detectar um ladrão
São Mateus	Apóstolo e padroeiro da irmandade localizada primeiro na igreja da Lampadosa e depois na do Hospício
São Filipe e São Tiago	Apóstolos e padroeiros da irmandade dos congos na Lampadosa e, depois, na de São Gonçalo Garcia
	Santos Masculinos
São Sebastião	Santo padroeiro do Rio de Janeiro e "protetor do império"; igreja conhecida como Sé Velha; "originalmente um doutor das pestes"
São Lázaro	Padroeiro do leprosário de São Lázaro
São Roque	"Doutor das pestes", mostrado com um bastão numa das mãos, uma perna com ferida exposta e um cão ao lado
São Cosme e São Damião	Santos favoritos das escravas que rezavam a eles para garantir suas alforrias em Salvador[b]
São Brás	Cura gargantas inflamadas e infecções dos brônquios e remove "queixas da traquéia"
São Francisco de Paula	"um santo muito milagroso" — remove cataratas, tumores do cérebro, água da cabeça; ilumina o "entendimento das pessoas", espanta demônios e acalma tempestades no mar
Santo Antônio de Pádua	Um dos santos mais poderosos; representado com o Menino Jesus; imagem na Lampadosa até que foi construída a igreja de Santo Antônio dos Pobres; faz a morte, o pecado e os demônios fugirem; cura doenças, encontra coisas perdidas, manda chuva e traz fertilidade ao solo; arranja casamentos
São Jorge	"Defensor do Império"; padroeiro dos metalúrgicos; imagem na igreja de São Gonçalo Garcia; levado em procissão pelo Rio sobre um grande cavalo seguido por uma banda negra
São Gonçalo Garcia	santo casamenteiro; igreja de mesmo nome
São Francisco de Assis	Fundador dos franciscanos e padroeiro da Ordem Terceira de São Francisco nas igrejas de São Gonçalo e Santo Antônio dos Pobres; imagem também na igreja de São Joaquim
São Domingos	Fundador dos dominicanos; representado como um monge com um rosário; igreja e irmandade com seu nome
São Vicente Ferrea (Ferrer?)	Imagem na Lampadosa — "meio monge, meio anjo", com cabeça raspada, "corpo roliço" na batina, missal nas mãos e duas asas saindo dos ombros
São Crispim	Padroeiro dos sapateiros e da irmandade dos pardos
Santo Amaro	Padroeiro de irmandade de São Gonçalo
São Bento	Protetor de Angola; sua imagem mantida no escritório de um negociante de escravos

Nomes*	Descrições, 1808-1850
Santo Antônio do Egito	Sua especialidade era a cura de "erisipelas" e de doenças dos animais; representado com fogo e um porco; conhecido por "conflitos pessoais divertidos com Satanás"
	Santos Negros
São Benedito	Santo negro representado segurando o Menino Jesus; imagem na igreja do Rosário e no mosteiro de Santo Antônio; depois "considerado um santo imaginário, inventado pelos portugueses com o objetivo de manter os escravos em sujeição com mais eficácia"
São Baltasar	Rei do Congo, um dos Três Reis Magos; imagem no altar principal da Lampadosa
Santo Antônio da Moraria	Imagem na igreja do Rosário; santo negro
Santo Elesbão	Santo negro, padroeiro da irmandade do mesmo nome localizada da igreja de Santa Ifigênia e Santo Elesbão
Santa Ifigênia	Santa negra, princesa da Núbia, representada com uma pequena igreja em uma das mãos e uma folha de palmeira na outra; padroeira de uma irmandade e uma igreja com seu nome
	Santos Femininos
Santa Luzia	Padroeira dos cegos, imagem na igreja de Santa Luzia, irmandade no Rosário; símbolo — mulher jovem que segura dois olhos num prato ou pires; protege contra a cegueira e doenças do olho
Santa Bárbara	Protetora contra raios
Santa Rita	Igreja popular entre os escravos; poder "para tornar possível as coisas impossíveis", em especial, a cura de doenças incuráveis
Santa Apolônia	Sua especialidade era a cura de dores insuportáveis, principalmente dor de dente; ofereciam-lhe "maxilares de cera"
Santa Gertrudes	"Destruidora de ratos e camundongos"
Santa Verônica	"Uma bela figura de um metro e vinte, vestida como uma freira, com uma túnica grosseira e com grossas pregas de linho em torno do pescoço. Ela segura um buquê em uma das mãos e na palma da outra, um bebê diminuto" "Mulheres de cor" davam velas à sua imagem.

Fontes: Esta tabela foi publicada pela primeira vez como "Tabela 3: Santos cariocas do século XIX", em meu artigo "Central African religious tradition in Rio de Janeiro", *Journal of Latin American Lore* 5, n.° 2 (1979): 241-245. Revisada e editada, a tabela 9.1 foi compilada de Ewbank, *Life*, 62-63, 65-66, 119, 138-139, 151, 158-159, 170, 176-179, 181-182, 197, 203, 205-207, 210-214, 219, 222-254, 272, 274, 285-292, 313-318, 329-349, 352-356, 361, 384-389, 396, 398-400, 405; Debret, *Viagem*, tomo 2: 170-171, 196-198, 221-222, grs. 12, 21, 29; Weech, *Reise*, 1: 330; tabela 3.9, "Irmandades de negros e pardos do Rio de Janeiro, 1753-1852"; e Debret, *Viagem pitoresca e histórica ao Brasil: aquarelas e desenhos que nunca foram reproduzidos na edição de Firmin Didot — 1834* (Paris, 1954), grs. 6 e 11.

[a] De todos os santos cultuados no Rio do século XIX, inclui apenas aqueles que tinham devotos negros observáveis ou cuja reputação na cura de doenças os tornaria atraentes aos africanos. Limitei a tabela às descrições do século XIX tal como registradas no Rio de Janeiro.

[b] Ainda não há indícios no Rio de Janeiro, mas essa prática foi provavelmente trazida para a cidade por escravas baianas depois de 1835.

símbolos mais poderosos do movimento, é essencial para todo movimento religioso na África. Quando o amuleto é aceito por uma comunidade, é colocado num santuário; e a comunidade deve observar determinados tabus e realizar cerimônias de orações, oferendas e sacrifício ligados diretamente a ele. O objetivo do amuleto é "proteger a comunidade contra a doença e a morte".[47] Dança, música e transe estão no âmago do ritual centro-africano: "A música cura, a música comunica-se com os de cima e de baixo do mundo visível; ela é inspirada. Do outro mundo, a inspiração vem em sonhos ou em transe para mulheres e homens que cantam e dançam em passos novos que foram ensinados pelas entidades boas e que lhes agradam". Essa tradição continua obviamente na umbanda, com os médiuns mudando cantos e danças para agradar os espíritos que lhes aparecem em sonhos ou em transe.[48]

A fim de trazer sorte e afastar o infortúnio, os escravos cariocas tinham, portanto, de obter um amuleto poderoso, colocá-lo num santuário e observar tabus ou realizar rituais de purificação, rezar, fazer oferendas e sacrifícios e comunicar-se com o mundo dos espíritos por meio de músicas, cantos e danças, em transe ou em sonhos. Além disso, para atingir seus alvos, não podiam comunicar-se sozinhos: tinham de fazê-lo enquanto comunidade, pela e para a comunidade. Embora os três africanistas enfatizem que na África Central os amuletos tinham de ser coletivos,[49] é difícil encontrar referências a amuletos coletivos africanos estabelecidos em sacrários africanos. Mas amuletos individuais para trazer boa sorte ou afastar o mal, especialmente a doença, estavam por toda a parte. Os escravos usavam-nos abertamente sobre o corpo ou nas roupas. Os feixes de símbolos (amuletos) coletivos que a polícia associava aos feiticeiros eram cautelosamente escondidos; a perseguição policial levara os escravos a mudar para novos símbolos — os associados aos santos católicos. Os africanos podiam exibir abertamente as imagens dos santos sem risco de destruição ou perseguição. Encontrar uma comunidade com um santuário construído em torno de um santo também era fácil, pois as irmandades de negros e mulatos mantinham numerosos sacrários para cada um de seus santos padroeiros no Rio do século XIX. Em outras palavras, os santos católicos serviam de amuletos africanos.[50]

Portanto, é possível afirmar que os nativos da África Central que usavam santos católicos, entravam para irmandades religiosas e participavam de procissões católicas não se convertiam necessariamente ao catolicismo romano, nem adotavam necessariamente uma religião sincrética, em parte católica, em parte

africana. Em vez disso, davam continuidade no Rio às tradições religiosas flexíveis de sua terra natal. Somente o aspecto externo mudava. Em vez de se adaptarem ao catolicismo, incorporavam imagens católicas a sua religião.[51] Dessa forma, quando chegava ao Rio, o africano podia encontrar sua comunidade étnica (irmandade), baseada num poderoso amuleto (a estátua do santo católico) em um santuário (o altar central da igreja do santo, ou o altar lateral de outra igreja). Os membros da irmandade, ele ficaria sabendo, organizavam cerimônias em homenagem ao santo, vestiam a estátua com roupas apropriadas e símbolos de santidade, carregavam-na em procissões, pagavam a um padre para dizer missa em seu altar, oravam "fervorosamente" diante de outras estátuas de santos nas ruas, carregavam a imagem do santo consigo e honravam-na enquanto fosse poderosa e trouxesse a "boa vida". Quando o amuleto não cumpria mais seu propósito e surgiam dissensões por causa de bruxaria ou feitiçaria e das doenças que infestavam os irmãos e suas famílias, então um dos líderes levava a irmandade para um novo santo, formando uma irmandade nova. Assim, as irmandades negras proliferaram no século XIX.

IMAGENS E SÍMBOLOS

Quais imagens de santos eram o foco da adoração dos escravos no Rio? Uma lista óbvia vem das irmandades negras e pardas da tabela 3.9, mas havia muitos outros santos populares entre os escravos. A tabela 9.1 resume os santos com adeptos escravos identificáveis na cidade e revela que muitos santos do século XIX tinham atributos compatíveis com valores da África Central. Alguns mantêm sua popularidade no Rio contemporâneo, em especial as imagens utilizadas na umbanda, enquanto outros foram esquecidos. As imagens de santos mais atraentes para os cativos no século passado eram as seguintes: Nossa Senhora do Rosário, Nossa Senhora da Imaculada Conceição, são Gonçalo Garcia, são Baltazar, são Benedito, santa Ifigênia, santo Elesbão, santa Luzia, santo Antônio da Moraria, são Jorge, são Roque, são Mateus, santa Ana, são Domingos, são Felipe e são Tiago, santo Amaro e santo Antônio de Pádua. As numerosas imagens do Cristo crucificado e morto, do Espírito Santo (geralmente representado como uma pomba) e do diabo também tinham seguidores.

Em torno desses santos, bem como de outros, desenvolveu-se no Rio um

complexo de mitos, símbolos e rituais coloridos. Um breve exame das imagens, das crenças do século XIX sobre elas e dos rituais associados aos santos deve ajudar a esclarecer a atração dessas imagens sobre os africanos novos. Porém, não devemos esquecer que muitos deles não compartilhavam o conceito luso-brasileiro dos santos e suas perspectivas eram bastante diferentes das dos senhores. Uma vez que estamos, em larga medida, limitados ao contexto católico dos rituais tal como descrito pelos estrangeiros, não podemos estabelecer muito sobre a natureza das crenças dos escravos. Por outro lado, como relatam os três africanistas, as crenças nunca estiveram no centro dos movimentos religiosos da África Central.[52] Em conseqüência, temos o problema básico de interpretar os símbolos e os atos simbólicos que os escravos executavam em relação às imagens católicas e a questão fundamental: o que significavam os símbolos e os atos para os nativos dessa região?

Tendo em vista que o Ser Supremo não tinha uma representação visível numa imagem de santo, não sabemos como os africanos concebiam Deus. Entretanto, os nomes que davam ao Ser Supremo sobreviveram no candomblé e na umbanda, bem como conceitos de um Deus Criador benevolente, mas remoto. Atualmente, os umbandistas usam Zambi, o nome da África Central, bem como Olorum, uma palavra ioruba, para o Ser Supremo. Os três termos — Zambi, Olorum e Deus — são agora usados de modo intercambiável, até na mesma oração.[53]

Uma vez que o Ser Supremo era remoto e afastado do dia-a-dia das pessoas comuns, a maioria dos escravos voltava-se para os símbolos visíveis das entidades espirituais (orixás),[54] que os ajudariam a ter sorte e evitar o infortúnio. Tal como na sociedade hierárquica do Rio, os escravos não abordavam diretamente um homem poderoso, mas pediam para que um protetor interferisse em seu nome. Assim, não pediam ajuda a Deus, no sentido protestante de uma relação pessoal com o Ser Supremo, mas para um anjo, um santo católico, um espírito indígena ou africano, ou a uma divindade ioruba. Devido a essa ênfase nos intermediários, não está claro o que os africanos acreditavam em relação a Jesus Cristo, o Filho de Deus na fé católica. Atualmente, ele é igualado a Oxalá, filho de Olorum, e é um dos orixás mais poderosos e benevolentes.[55] Significativamente, no século XIX havia muitos sentidos atribuídos a imagens ligadas a Jesus Cristo, muitos dos quais revelam que os escravos não haviam assimilado as idéias católicas sobre o Salvador.

A imagem religiosa mais comum na cidade era possivelmente a cruz. Na fé católica, ela é o símbolo de Cristo,[56] mas para os bacongos, por exemplo, a cruz expressava sua visão do cosmo,[57] uma visão que antecede a chegada dos missionários cristãos. O "espaço ritual mais simples no Congo consiste de uma cruz feita na terra, com o quadrante de cima indicando Deus e o céu, o de baixo, a terra e o mundo dos ancestrais. Ficar de pé sobre essa cruz é jurar por Deus e pelos ancestrais ao mesmo tempo". Em outras palavras, a cruz é o signo oculto dos quatro momentos do sol, nos quais há reservas enormes de poder. É possivelmente por esse motivo que os africanos se orgulhavam da cruz marcada sobre sua pele em Angola e usavam imagens dela para afastar o mal e seus inimigos e para "fazer bons negócios". As mulheres africanas exibiam cruzes pintadas de vermelho e preto e o sinal de encruzilhada do Congo (mão direita para cima, mão esquerda para baixo) ainda sobrevive em imagens afixadas em colares de contas vermelhas e pretas.[58] Sem dúvida, os significados africanos por trás da cruz explicam sua significação contemporânea nos rituais afro-brasileiros. Para ter força, eles se realizam numa cruz e as oferendas são deixadas em encruzilhadas. O símbolo da cruz é ubíquo no ritual de umbanda, mas raramente com a imagem de um Cristo crucificado.[59]

A forma da cruz tinha significados africanos ou cristãos, mas é mais difícil interpretar a imagem do Cristo sofredor, crucificado ou deitado em seu túmulo. Durante as procissões da Semana Santa, nas quais eram levados os numerosos símbolos da crucificação, "os negros geralmente se ajoelhavam" diante da imagem do Cristo carregando a cruz. Quando visitavam as igrejas, como a da Candelária, que tinham uma imagem de Cristo no túmulo, caíam de joelhos e engatinhavam para beijar a mão da imagem. Ewbank observou "uma negra débil e catacega" que "se arrastou até" os pés da imagem e beijou-os uma dúzia de vezes. "Então, voltando-se para a mão, acariciou-a, beijou-a, encostou um lado do rosto nela, depois o outro; depois cobriu ambos os lados da face com ela e novamente descansou-as sobre a palma aberta." Quando Ewbank discutiu o incidente com uma "senhora devota", ela explicou que a mulher "tinha provavelmente alguma doença incômoda no rosto que acreditava, como milhares de pessoas, que seria expelida pondo-o em contato com a Imagem Santa". Conforme Ewbank, a "grande maioria" que realizava esse ritual diante do Cristo morto da Candelária eram "adoradores descalços, isto é, escravos". A imagem do Cristo morto era tão popular entre os escravos que a igreja da Lampadosa expu-

nha para veneração uma de um metro e oitenta, feita por um escravo chamado Fulah. "Sua coloração, em geral medonha, era realçada por talhos de carmim profundo no peito, braços, coxas e pernas, além de outros menores. Os joelhos e ombros estão severamente feridos. Cada ferimento está cercado por um matiz azulado, enquanto um sangue vívido pinga ou escorre de todos." Todas as sextas-feiras, negros "devotos" lotavam a igreja para beijar as mãos e os pés da imagem e deixar suas dádivas em um prato ao lado.[60]

Sentimos a tentação de especular que as imagens do Cristo crucificado apelavam para o sentimento católico de sofrimento compartilhado,[61] mas com maior probabilidade, estavam ligadas à cura de doenças e, possivelmente, até ao culto dos mortos, porque o outro foco da adoração de Cristo, a hóstia consagrada, tinha uma forte conexão com a cura dos doentes e a morte.[62] No século XIX, uma das vistas mais comuns no Rio era a da procissão de padres, acompanhados por seus escravos e bandas de negros, que iam à casa dos moribundos para administrar os últimos sacramentos. Quando uma pessoa se recuperava depois de receber a eucaristia, os crentes atribuíam a ela a "cura miraculosa". Não surpreende tanto então saber que a hóstia consagrada era conhecida por um nome africano em 1906, Sapanam (Xapanã). Segundo Roger Bastide, Xapanã é outro nome para o deus ioruba da doença e da varíola, Omolu. Em 1906, os "cambindas" chamavam Sapanam pelo nome de Cargamela.[63] Pelo menos nessa época, o sacramento sagrado era diferenciado de Orixalá (Oxalá), ou Jesus Cristo, e associado à cura de doenças. Em outras palavras, eles não haviam absorvido as crenças católicas relacionadas à eucaristia porque a identificavam separadamente de Cristo.

As imagens do Espírito Santo eram menos comuns do que as de Cristo, mas ele era importante para os escravos cariocas. Em geral, a Terceira Pessoa (da Trindade) na fé católica era representada por uma pomba em um triângulo, ou por um pássaro prateado.[64] A grande festa do Espírito Santo, segundo Ewbank, era "a mais popular das festas brasileiras". Cerca de cinco semanas antes, as igrejas da Lapa, Santa Rita e Santa Ana despachavam bandas de músicos que coletavam "donativos para o Espírito Santo!". Ewbank encontrou uma banda de negros acompanhada por quatro homens brancos, dois dos quais levavam bandeiras vermelhas com a figura de uma pomba no meio de um triângulo, outro que carregava um pássaro prateado sobre um estrado e um quarto que tinha um saco para receber as oferendas. Os três primeiros levavam também pratos

para esmolas. Ao encontrarem uma mulher moçambique, ela esfregou o rosto nas dobras da bandeira e deu duas laranjas como oferenda. A bandeira era claramente considerada um "amuleto poderoso".

No dia da festa na igreja de Santa Ana, um menino de cerca de dez anos presidia as comemorações como Imperador do Espírito Santo. Um leilão dirigido por um jovem comediante era um dos principais eventos, seguido por fogos de artifício. As festividades nessa igreja duravam sete dias e acabavam com a eleição de um novo Imperador do Espírito Santo.[65]

O RITUAL DE JUDAS, O DIABO E OS ESPÍRITOS MALIGNOS

Embora os escravos queimassem os fogos, participassem do leilão e se misturassem com a multidão, não há provas de que essa fosse uma festa exclusiva deles, ao contrário da cerimônia do sábado de Aleluia de enforcar o Judas, da qual participavam com fervor. Os viajantes não sabiam explicar por que os escravos da cidade esperavam ansiosos o momento de malhar a imagem do cadáver de Judas, jogá-la no chão, dar-lhe socos e destruí-la. O alemão Weech captura um pouco do espírito da ocasião. Ele relata que grandes vasos de barro cru eram afixados em prédios próximos e que um andaime era montado com a imagem do diabo em cima. O "diabo" era cercado por foguetes e segurava a figura pendente do Judas em uma de suas garras. Palhaços entretinham a multidão antecipando ansiosamente o toque do meio-dia, quando todos os sinos da cidade soavam, os canhões dos fortes disparavam e o diabo içava Judas no ar ao som de fogos. Os negros pegavam então o que sobrava da efígie de Judas e arrastavam-na pelas ruas, enquanto outros corriam aos vasos e quebravam-nos para compartilhar o que continham: frutas, pombas e outros pássaros.[66]

Essa descrição deixa poucas dúvidas de que o enforcamento de Judas era extremamente significativo para os escravos. Por que era assim é outra questão. Em muitas regiões do Brasil, o enforcamento de Judas era motivo para protestos políticos. Assim, Judas representava um político impopular, uma autoridade portuguesa ou mesmo um fazendeiro rico. Em 1831, Debret relatou o enforcamento simulado de importantes personagens do governo, inclusive do comandante da polícia militar. Por outro lado, os escravos talvez interpretassem o ritual em termos religiosos. A chave pode estar na imagem não européia do diabo representada por Debret. Ele ilustra um "diabo" mascarado e com chifres, com garras nas mãos e nos pés, que senta sobre os ombros de Judas enquanto o estrangula com uma corda.[67] No Rio de hoje, a imagem européia do diabo substitui o poderoso orixá Exu, equivalente em 1906 a Cubango.[68] Se a imagem do diabo era usada no mesmo sentido na época de Debret, então o ritual de Judas poderia ser de antibruxaria, celebrando a vitória de Exu/Cubango contra o feiticeiro Judas e a restauração da "boa vida" simbolizada por todos compartilhando de frutas e pássaros.[69]

O ritual de Judas levanta a questão da crença dos escravos no diabo. É improvável que muitos deles compartilhassem das idéias portuguesas sobre o pecado, o demônio e o inferno, pois os umbandistas modernos não crêem no diabo europeu, embora utilizem sua imagem para Exu, o poderoso orixá que controla os espíritos rebeldes que podem fazer o bem ou o mal. Atualmente, uma estátua de santo Antônio representando Exu fica atrás da porta, em um pequeno altar, do lado de fora dos centros de umbanda. O motivo de usar santo Antônio é óbvio, decorrendo da reputação do santo no século XIX de ser capaz de afugentar a morte, os pecados e os demônios.[70] Em 1906, Exu era descrito como "o diabo, que está sempre atrás da porta" por João do Rio, que também fez uma lista das outras entidades espirituais associadas a ele. Entre elas estavam Echú tiriri, *aligenum* ("espíritos diabólicos invocados para o bem e o mal"), Cubango (o equivalente cabinda de Exu), Pombagyra (Pombagira, agora conhecida como o equivalente feminino de Exu) e "espíritos malignos".[71]

Além dos maus espíritos, os escravos reconheciam também espíritos bons, como os anjos e as almas (almas dos mortos, representadas amiúde com chamas, como se estivessem no purgatório).[72] Nas procissões religiosas, algumas crianças pequenas eram vestidas de anjinhos com asas. Em uma delas, uma moça desfilou de são Miguel Arcanjo. Em 1906, os anjos da guarda eram conhecidos como *heledás*; atualmente, anjos da guarda e arcanjos desempenham um papel importante na umbanda. Entre os anjos mais populares, tanto no passado como no presente, estão são Miguel e são Gabriel. No século XIX, "são Miguel dos Santos" estava associado à cura de câncer e tumores — por meio de sua capacidade de vencer os maus espíritos e os atos de feitiçaria? Debret mostrou uma imagem desse anjo numa botica na qual ele segura uma balança e está sobre um demônio com aparência de dragão. Atualmente, são Miguel é homenageado especialmente durante rituais relacionados com as almas. Nas igrejas

mais antigas do Rio, sua estátua domina um altar lateral, onde as pessoas acendem velas pelas almas. Um motivo para a grande quantidade de visitantes é que sua imagem é associada a Xangô no candomblé, enquanto para os umbandistas ele é o "fiel da balança de Zambi", aquele que pesa as almas. São Miguel também chefia a sexta linha de orixás, que inclui os povos africanos, os "escravos de várias raças", o povo de Exu e o povo de (Ganga) Nagô.[73]

São Miguel era representado com menos freqüência no século XIX, mas agora tem a reputação de Arcanjo do Senhor enviado por Zambi. Ele é o Protetor (contra os maus espíritos?) e Chefe Supremo da quarta linha de orixás, que inclui os espíritos de caboclos. Outros arcanjos, como são Rafael e são Ismael, chefiam a quinta e a sétima linhas da umbanda, que incluem "pretos velhos de todas as raças" com seu chefe Quenguelê e os povos africanos.[74]

Dessa forma, no século XIX e início do XX, estabeleceu-se uma relação entre anjos e os espíritos dos mortos, em especial dos de origem africana. No século XX, anjos que comandam as linhas de espíritos da umbanda desempenham o papel de protetores, chefes, guias e líderes dos mortos. Em alguns casos, parece que os umbandistas absorveram algumas idéias católicas sobre anjos, mas não temos certeza sobre o que os escravos realmente acreditavam em relação a esses seres celestiais no Rio do século passado.

ESPÍRITOS DOS MORTOS

É difícil também estabelecer os conceitos dos escravos sobre os mortos no século XIX. Naquela época, os que morriam eram conhecidos como "almas", mas é improvável que os africanos acreditassem que fossem almas no purgatório. O catecismo do bispo da Bahia enfatizava que "as almas de bom coração" iam para o céu, enquanto "as almas de mau coração" iam para o inferno, onde está o diabo. Ele não menciona o purgatório,[75] embora se refira à ressurreição do corpo (depois do Juízo Final), que vai então para o céu ou o inferno, e insiste que as almas boas ficarão no céu para sempre. Uma tal ênfase em um lugar depois da morte contrasta com as crenças africanas. Os espíritos africanos ficavam na terra, perto de suas famílias, ou renasciam em suas aldeias.[76]

Que os padres católicos não conseguiam convencer os escravos africanos a mudar suas crenças sobre os mortos fica mais evidente nas fontes do século XX

do que nas do século anterior. Nessas, há somente umas poucas descrições de escravos em uma relação ritual com os mortos. O exemplo mais comum era o de escravos rezando diante das imagens das "almas" desenhadas nas caixas de esmolas das igrejas. Na do Rosário, Ewbank viu uma caixa na qual havia uma alma branca e preta, que estava contorcida nos tormentos do purgatório.[77]

Por volta de 1816, Luccock observou um incidente que envolvia o crânio de um boto morto. Ao subir ao barco com a peça, que ele admite que se parecia com um crânio humano, os negros a bordo trataram-no como "um objeto de temor supersticioso", porque acharam que era humano e "pertencia a alguém da cor deles". Embora lhes dissessem que era um crânio de boto, não acreditaram em Luccock e no capitão do barco, insistindo num enterro apropriado. Quando o capitão jogou o crânio no colo de um deles, isso "alarmou-o tanto que o incapacitou para o trabalho, e ofendeu tanto os outros que redobraram seus clamores ininteligíveis, expressos em seu dialeto nativo". Para conseguir que trabalhassem, o capitão concordou em dar o crânio aos africanos, que ficaram "gratificados" por poder dar os ritos de sepultura a "um irmão".

Na década de 1850, F. Dabadie relatou um incidente em que um feitor foi morto por alguns escravos na Tijuca, que largaram seu corpo no meio da estrada. Ao passarem pelo cadáver na manhã seguinte, outros escravos faziam "gestos bizarros" e atiravam ramos de plantas e dinheiro sobre o corpo.

Se por um lado havia escassez de descrições antes de 1850, hoje os umbandistas contemporâneos preocupam-se com os rituais fúnebres, alguns centros mais do que outros — em geral, os mais africanos.[78] Atualmente, os umbandistas acreditam nos espíritos dos "pretos velhos", antigos escravos, que por seu sofrimento paciente e boas obras tornaram-se espíritos reverenciados que continuam a fazer boas ações. Mas há uma outra categoria de espíritos menos enaltecidos, as "almas", que também recebem preces de adoração, pois "quem pede para as almas, as almas dão". Essas crenças estão mais próximas do sentimento africano de que os mortos ajudam seus descendentes, que rezam para eles e acendem-lhes velas. No dia de Finados (2 de novembro), orações, cantos, velas, oferendas de alimentos e bebidas, flores, tabaco e fósforos acesos ainda são dados aos mortos nos cemitérios. Pedaços de barro e garrafas aparecem também nos túmulos.[79] As oferendas contemporâneas aos mortos sugerem uma forte continuidade de crenças e práticas do Centro-Oeste Africano, mas não subsistem descrições disso anteriores a 1850, em parte porque os grandes cemitérios públicos surgiram somente depois da metade do século.

Havia ainda outros espíritos venerados no Rio. Alguns eram espíritos indígenas da água doce e da água salgada. Em 1906, a mãe-d'água, ou Sinhá Renga para os cabindas, era como "uma santa do mar". Espíritos invisíveis eram identificados como Dadá e Orainha. Segundo Etienne Brazil, os descendentes de angolanos referiam-se aos espíritos Quilimo e Cassuto. Em 1911, ele identificou também esculturas em madeira em estilos africanos como *nkisi*.[80]

A VIRGEM MARIA E OUTROS SANTOS

Não há dúvida de que as imagens da Virgem Maria, considerada pelos católicos "Nossa Senhora", "Mãe de Deus" e "Mãe dos Homens", estavam entre as mais veneradas da cidade.[81] Ewbank e outros estrangeiros ficavam surpresos com a quantidade de negros que se reunia nas ruas diante dos muitos santuários da Virgem Maria. No Rio, ela era conhecida por quarenta nomes, pelo menos, cada um dos quais tendo sua própria imagem com seus símbolos inerentes (tabela 9.1). As imagens mais importantes para os escravos eram as das irmandades negras, como Nossa Senhora do Rosário, Nossa Senhora de Belém e Nossa Senhora da Lampadosa, bem como Nossa Senhora da Conceição, Nossa Senhora das Dores e Nossa Senhora do Carmo. A do Rosário era a padroeira da irmandade e igreja dos negros de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito, enquanto a de Belém era venerada por uma irmandade angolana outrora estabelecida na Sé Velha. No século XX, duas imagens utilizadas para a divindade ioruba Iemanjá são as de Nossa Senhora das Dores e Nossa Senhora da Conceição. Embora não se saiba se a mesma identificação acontecia antes de 1850, Nossa Senhora das Dores, cuja imagem estava localizada nas igrejas da Lampadosa e Bom Jesus, era conhecida como Sinhá Samba pelos cabindas em 1906.[82] Nossa Senhora da Conceição tinha uma imagem na igreja do Rosário e era também a padroeira de uma irmandade de pardos na igreja do Hospício. Embora fosse a padroeira de uma igreja freqüentada pela família real, Nossa Senhora do Carmo tinha um séquito fiel entre os negros, porque acreditavam que seu bentinho afastava "inimigos invisíveis". Outros títulos de Nossa Senhora encontram-se na tabela 9.1 e sugerem o motivo de suas imagens terem sido tão populares entre os cativos. Nossa Senhora do Parto, da Saúde e do Bonsucesso eram obviamente compatíveis com os valores da África Central, embora existam referências apenas fragmentárias ao culto dos escravos em seus santuários.

O próximo grupo de santos católicos com grande número de devotos entre os escravos era constituído pelos familiares imediatos de Cristo e seus apóstolos. Embora o "padrasto de Deus", são José, fosse importante nas igrejas européias, os escravos aparentemente não o veneravam acima de santos mais poderosos, nem sua imagem é significativa na umbanda moderna. Por outro lado, a mãe da Virgem Maria, santa Ana, era e é ainda bastante importante. Sua imagem era venerada em São Gonçalo e sua igreja dominava o campo de Santana (hoje praça da República), onde os cativos se encontravam aos domingos para eventos sociais. Dada a sua importância na vida religiosa e social dos escravos do século XIX, não surpreende que sua imagem seja usada agora para a orixá Nanã na umbanda. Evidentemente, seu esposo, são Joaquim, era também popular junto aos escravos cariocas, pois construíram uma igreja em sua honra, que incluía irmandades negras e mulatas. Quanto a são João Batista, "chamado agora de primo de Oxalá", a véspera de sua festa era celebrada com rituais de adivinhação e danças. Maria Graham testemunhou uma comemoração dos escravos em sua homenagem na qual dançaram e cantaram ao som de seus instrumentos diante de uma capela nas Laranjeiras. Enquanto seus senhores entravam na capela e assistiam missa à meia-noite, eles se ajoelharam do lado de fora e depois acenderam uma fogueira e dançaram a noite toda.[83]

Dos apóstolos e primeiros Padres da Igreja, os mais importantes agora são Pedro e Jerônimo, cujas imagens representam amiúde a divindade ioruba Xangô.[84] No século XIX, porém, eles não parecem ter tido muitos escravos devotos. Os apóstolos Mateus, Filipe e Tiago, no entanto, eram padroeiros de irmandades negras nas igrejas da Lampadosa, Hospício e São Gonçalo Garcia. Ainda mais importantes para os cativos eram os mártires e santos do cristianismo primitivo que tinham capacidade especial para curar moléstias, como são Sebastião, são Cosme e Damião e são Brás.[85] Devido à predominância dos males dos brônquios, dos pulmões e da garganta, são Brás era mais importante no século passado do que hoje. Cosme e Damião, médicos e mártires cristãos, que são agora associados à cura de doenças infantis e aos Ibêjis iorubas,[86] não parecem ter sido populares entre os escravos antes de 1850, talvez porque não houvesse muitos iorubas praticando o candomblé no Rio de Janeiro. São Sebastião, o mártir que foi morto por flechas e padroeiro da cidade do Rio, mantém sua influência como Oxóssi, chefe dos orixás caboclos.[87] Dois dos santos mais poderosos associados à cura de doenças eram são Roque e são Lázaro. O primeiro era famoso

como "doutor da peste", normalmente representado com um cão ao seu lado, um cajado na mão e uma ferida aberta na perna. Tendo em vista que ulcerações e problemas de pele eram muito comuns entre os escravos, é provável que a cura desses males fosse uma de suas especialidades; mas a presença de um cachorro como um de seus símbolos sugere outra razão para sua popularidade junto aos africanos. Em boa parte da África Central e Ocidental acredita-se que os cães sejam "mediadores entre os mundos humano e animal" e que tenham "quatro olhos, isto é, dois para este mundo e dois para o mundo das forças invisíveis". Será que os africanos do Rio acreditavam que são Roque e seu cão vigiavam as forças invisíveis (causadas por bruxaria ou feitiçaria) que traziam pestes e doenças de pele? Na crença dos bacongos, uma ferida no braço ou na perna é uma manifestação física de que um bruxo tomou sua essência. Portanto, suspeita-se que o motivo da atração por são Roque fosse sua capacidade percebida de lutar contra bruxos e assim curar doenças da pele.[88]

Entre as doenças de pele mais temidas estava a lepra; no século XIX, são Lázaro estava associado à doença e ao hospital construído para o tratamento dos escravos com esse mal. Tendo em vista que na fé católica Cristo ergueu Lázaro do mundo dos mortos e trouxe-o de volta do túmulo, é óbvio por que os cariocas equipararam sua imagem à de Omolu, o grande deus dos mortos e dos cemitérios, que está também associado a doenças como a varíola. Apesar disso, não há sinais anteriores a 1850 de uma associação de são Lázaro à varíola.[89]

De todos os santos masculinos do século XIX, os mais populares entre os escravos eram são Jorge, santo Antônio de Pádua, são Benedito e, possivelmente, são Baltasar. Embora são Jorge fosse um santo de elite, intitulado "defensor do Império" e levado em desfile pela cidade por cortesãos portugueses nas procissões religiosas, ele pertencia também aos escravos do Rio. Sua imagem era guardada na Lampadosa e foi depois transferida para são Gonçalo Garcia. Quando era levada para as ruas e montada sobre um grande cavalo, uma banda de negros a acompanhava. Ele era então o padroeiro dos ferreiros e metalurgistas negros e não surpreende que seja agora identificado com Ogum, o deus ioruba da guerra e padroeiro dos metalúrgicos da Nigéria.[90] Tal como são Jorge, santo Antônio de Pádua era muito popular junto à elite. No século XIX, tinha a poderosa reputação de expulsar males e demônios, provocar chuva, curar doenças e encontrar coisas perdidas. Os escravos veneravam sua imagem na Lampadosa e, mais tarde, em Santo Antônio dos Pobres, a igreja construída em sua honra. Em 1906

já era identificado com o deus do Daomé, Verequete, e hoje, com Exu. Uma estátua de santo Antônio representa atualmente Exu em muitos centros de umbanda.[91]

Os santos negros, desnecessário dizer, eram muito populares entre os escravos. São Benedito reinava na igreja do Rosário, enquanto Baltasar, que se acreditava ser o terceiro rei mago e rei do Congo, era o soberano na Lampadosa. Em 1906, são Benedito era chamado também de Lingongo pelos cabindas e ainda desempenha um papel fundamental nos centros de umbanda modernos, chefiando as legiões de pretos velhos. No século XIX, era um santo poderoso, venerado havia séculos no Rio; mas, em 1849, os brancos protestaram contra carregar um homem negro aos ombros em uma procissão religiosa e deixaram sua imagem na sacristia. Em dezembro daquele ano, são Benedito vingou-se deles e, na crença popular, mandou a terrível epidemia de febre amarela que matou especialmente a gente branca. No ano seguinte, sua estátua foi prontamente reposta na procissão, com um rico manto novo e uma plataforma repintada, decorada com palmas e rosas. A reação popular à febre amarela revela que muitos acreditavam que ele tinha "força" para mandar uma epidemia devastadora, mas outro de seus poderes era a proteção de seus devotos contra envenenamento. Esse controle duplo de doença e veneno sugere que sua imagem talvez fosse invocada em rituais contra bruxaria ou feitiçaria nos quais se usaria veneno para detectar bruxas e curar pessoas, ou resolver conflitos comunitários. Portanto, o motivo de sua popularidade duradoura na cidade não era apenas porque era um santo "negro" com quem os africanos podiam se identificar, mas também porque era tão "potente" que podia lutar contra bruxarias e feitiçarias, isto é, doença e morte.[92]

Os outros santos negros eram menos populares do que Benedito e não tiveram o mesmo grau de importância nas religiões afro-brasileira contemporâneas. Baltasar, Elesbão e Antônio da Moraria talvez tivessem um apelo menos universal devido à sua associação com determinadas irmandades negras e grupos étnicos (tabela 9.1); mas a outra explicação possível é que não tinham os "poderes" de um são Benedito e não está claro se tinham algum papel especial na cura de doenças.[93]

Ao contrário da Virgem Maria, as santas parecem ter sido menos populares entre os escravos, talvez porque a maioria deles fosse do sexo masculino antes de 1850.[94] A mais importante santa negra era a princesa da Núbia, santa Ifigênia, que dividia uma pequena igreja com santo Elesbão, mas, como ocorria

com este, seus seguidores tinham sido mais numerosos em séculos anteriores. Das santas da elite, santa Bárbara, que protegia as pessoas dos raios, tinha alguma importância, embora pareça mais influente agora do que no século XIX. Santa Rita tinha uma igreja no Rio que era popular entre os escravos, apesar do fato de que a queima da imagem da cabeça de meninos negros fizesse parte da festa do Espírito Santo. Sua atração pode ser atribuída à crença de que era a santa do impossível, isto é, ela podia "tornar possíveis as coisas impossíveis", como a cura de doenças incuráveis. Da mesma maneira santa Apolônia cuidava de dores excruciantes, como as de dente. A mais importante das santas, no entanto, era provavelmente santa Luzia, que tinha sua própria igreja, bem como uma imagem e irmandade na igreja do Rosário. Seu símbolo eram dois olhos colocados em um prato ou pires e sua principal capacidade era proteger os escravos da cegueira e das moléstias dos olhos. Tendo em vista que a cegueira era bastante comum entre os cativos, eles acorriam à sua igreja e à sua imagem para buscar proteção ou cura.

Este resumo do papel de alguns dos santos mais venerados no Rio de Janeiro do século XIX deve ajudar a esclarecer a atração que as imagens católicas exerciam sobre os escravos africanos. Os santos do Rio eram amuletos poderosos para os escravos que construíam seus santuários e igrejas a fim de que trouxessem boa sorte na forma de saúde, fecundidade e status e para afastar o mal, especialmente as doenças. Santa Luzia salvava-os da cegueira; santo Antônio controlava os maus espíritos e mandava chuva para as plantações; são Jorge tornava-os invulneráveis em brigas de rua; são Gonçalo Garcia arranjava casamentos que elevavam sua posição na sociedade; Nossa Senhora do Parto protegia mãe e filho no nascimento; e numerosos santos especializavam-se na cura de uma ou mais doenças. A fidelidade dos escravos a um determinado santo e seu santuário estava geralmente associada à "força" do santo, e alguns eram mais potentes do que outros. Os que perdiam seus poderes perdiam também os escravos devotos e havia uma considerável mobilidade de uma irmandade para outra, conforme os cativos buscavam protetores mais poderosos, organizavam irmandades novas e construíam novos santuários.

Os nomes, imagens e irmandades católicas não deveriam obscurecer, no entanto, o complexo religioso de valores, símbolos e rituais que era compatível com os nativos da África Central. Os que entraram no Rio no século XIX não tinham de abandonar suas tradições religiosas nem se converter necessariamente

ao catolicismo romano ou ao candomblé ioruba-jeje. Eles simplesmente mudavam os símbolos, como vinham fazendo havia séculos na África. Em outras palavras, os escravos cariocas não escondiam passivamente seus "deuses" atrás de imagens de santos, mas manipulavam ativamente as imagens católicas enquanto amuletos africanos para protegê-los das doenças e da morte. Portanto, afirmaríamos que a religião dos escravos no Rio era originária essencialmente da África Central e que as modernas religiões afro-cariocas, como a umbanda, são herdeiras diretas daquela tradição.

FILHOS DE ALÁ E OLORUM: ISLAMISMO E CANDOMBLÉ

No Rio do século XIX existiam outras religiões da África, mas devem ser consideradas menores e com número limitado de adeptos antes de 1850. Uma delas era o islamismo, a religião dos minas muçulmanos; a outra era o candomblé, a religião ioruba-jeje. Infelizmente, as referências a ambas anteriores a 1850 são fragmentárias, em parte porque os muçulmanos constituíam uma porcentagem pequena da população escrava, em especial antes de 1835, mas também porque os minas eram perseguidos pela polícia e tinham de esconder seus rituais religiosos. Com efeito, a maioria das referências anteriores a 1850 a essas religiões vêm da correspondência policial.

Os documentos da polícia sobre os minas muçulmanos de 1835 e 1849 revelam que os iorubas islâmicos mantinham em suas casas cópias de rezas e o Corão escrito em árabe. Além disso, aqueles que sabiam ler e escrever em árabe na Bahia e no Rio tinham recebido sua educação religiosa de um grupo altamente instruído que vivera perto deles (em Ilorin, Nigéria?), o que sugere que os iorubas muçulmanos que moravam no Rio haviam sido convertidos pouco tempo antes ao islã e provavelmente ainda praticavam alguns dos rituais iorubas tradicionais. Ao longo do tempo, seria mais fácil para eles associar-se aos iorubas não muçulmanos. Não está claro se faziam seus cultos religiosos junto com os hauçás muçulmanos, uma vez que estes parecem ter mantido uma comunidade religiosa bastante distinta no Rio, especialmente depois de 1850.[95] Na opinião de Gobineau, a maioria dos minas era muçulmana em 1869; só pareciam ser cristãos. Mantinham sua religião em segredo porque não era tolerada. Embora se submetessem ao batismo e adotassem nomes cristãos, continuavam a

guardar sua religião e a transmitir sua fé trazida da África "com grande devoção". Conseguiram preservar o islamismo no Rio, em parte porque estudavam árabe e liam o Corão e outros livros nessa língua, vendidos pela livraria Laemmert. Embora custasse muito dinheiro importar o Corão, os escravos pobres faziam "grandes sacrifícios" para comprá-lo. Com efeito, Gobineau estimou que se vendiam cem exemplares desse livro por ano no Rio.[96]

Em 1906, as comunidades islâmicas ainda sobreviviam na cidade e João do Rio confirmou que elas ficavam separadas das que seguiam os orixás, ainda que falassem a mesma língua. Os "maometanos" descritos por João do Rio tinham preservado muito do islamismo, mas não está claro se essas comunidades datavam de antes de 1850. É de suspeitar que muitos eram imigrantes da Bahia ou seus descendentes. Segundo o cronista, em 1906 os muçulmanos do Rio tinham líderes, conhecidos por alufás, como Alikali, o lemano, que morava na rua Barão de São Félix, onde, diziam os rumores, havia uma mesquita, Xico Mina, Alifapão, Ojó, Abacajebu, Ginjá e Manê, entre muitos outros. Eles se submetiam ao batismo, ou *suma*, e à circuncisão, ou *kola*, e aprendiam a ler o Corão. Sua obrigação era rezar o *kissium*. Oravam no banho, de manhã e ao entardecer. João do Rio os viu também fazendo o *aluma gariba*, quando a lua crescente aparecia no céu. Para as orações, usavam o abadá, uma túnica branca com mangas, e um filá vermelho na cabeça. À noite, rezavam o *kissium* contínuo sentados numa pele de tigre — se fossem ricos.

Rezavam também o rosário, ou *tessubá*, não comiam carne de porco, escreviam orações em tabuinhas, o *atô*, com tinta feita de arroz queimado, e jejuavam durante quarenta dias, comendo somente ao amanhecer e ao pôr-do-sol. Com efeito, João do Rio aponta o ramadã como sua festa mais importante, na qual trocavam sacás, ou presentes mútuos.

Depois de identificar as autoridades como o lemano (bispo), os alicalis (juízes) e o *assivajiú* (mestre-de-cerimônias), João do Rio descreve a preparação de um alufá. Fica claro que os muçulmanos cariocas ainda exigiam um período de "grande estudo" para os que pretendiam ser alufás. Quando o jovem alufá terminava finalmente seus estudos, os outros dançavam a *opasuma* e conduziam o novo iniciado a cavalo pelas ruas do Rio suburbano. Os alufás superiores podiam invocar os *aligenum*, espíritos diabólicos, para o bem ou para o mal, em um livro marcado com tinta vermelha. Os maiores, como Alikali, podiam fazer [illegible] magias; podiam fazer *obis* aparecer em pratos vazios. Como na África, os alufás do Rio podiam ter três ou quatro esposas.[97]

Em resumo, os registros policiais anteriores a 1850 e João do Rio confirmam que o islamismo era praticado na cidade. Ainda em 1906, os muçulmanos liam o Corão, praticavam a circuncisão, faziam orações rituais, usavam o "rosário" (*tessuba*), jejuavam no ramadã e praticavam a poliginia. Embora suspeitemos que muitas crenças e rituais tenham sido alterados no ambiente carioca, há poucas dúvidas de que as comunidades muçulmanas preservaram sua religião tanto quanto possível diante da vigorosa perseguição policial. Resistiram também à assimilação a outras religiões africanas, como o candomblé.

As religiões tradicionais da África Ocidental desdenhadas pelos iorubas e hauçás muçulmanos existiam também no Rio. A melhor prova até agora da presença de uma forma primitiva de candomblé no Rio antes de 1850 vem da prisão de feiticeiros e escravos minas por praticarem *candombe* e da descrição de africanos dançando o batuque em forma circular à noite.[98] Mas de forma geral, há poucas referências anteriores a 1850 aos rituais de candomblé. Um indício revelador é a prisão na década de 1840 de um escravo mina, descrito como um "feiticeiro africano". Ewbank teve a oportunidade de examinar "o aparato do antro de um mago conhecido como um Candombe". O que a polícia confiscou "era suficiente para encher uma carroça".

> Uma jarra grande, escondida por saias, constituía o corpo do ídolo principal; dois menores eram de madeira, com braços articulados, faces e cabeças besuntadas com sangue e plumas — uma ave sendo exigida de cada consulente; garfos de ferro e facas de pedra, usados como implementos sacrificiais; chifres de bode, presas de marfim, caveiras de animais, um colar de maxilares, caixas pequenas de poeira colorida, chocalhos, uma palmatória, feixes de ervas (um de arruda), a capa e o capuz vermelhos do encantador, e a cortina atrás da qual ele fazia o papel de ventríloquo ao chamar os espíritos e conversar com eles.[99]

O que podemos discernir nessa lista de objetos rituais de candomblé é que os escravos minas usavam então grandes jarras, conhecidas agora como quartinhas, para pôr a comida dos santos nas ocasiões rituais. As maiores são amiúde envoltas em panos que podem dar a aparência de saias a um americano. No entanto, o que intriga e é sua referência a ela como o ídolo principal, pois o uso de grandes jarras para guardar amuletos é mais típico de religiões da região do Zaire. Nos detalhes seguintes, Ewbank é bastante preciso e informativo, pois está-

tuas de madeira ainda recebem as oferendas do sangue e das penas de galinhas quando são sacrificadas. Em geral, o sangue da galinha é pingado sobre a cabeça das estátuas, permanecendo assim em suas faces e cabeças, como registrou Ewbank. Um implemento sacrificial é ainda uma faca de pedra, mas os garfos de ferro devem referir-se com maior probabilidade a esculturas de ferro batido com pontas em garras que simbolizam os vários orixás. Os chifres e presas eram provavelmente os populares *obis* feitos por negras velhas e cirurgiões-barbeiros, enquanto as cabeças de animais, maxilares e feixes de ervas talvez fossem usados como proteção (arruda, por exemplo), curas ou banhos de descarga. É interessante também que o "feiticeiro" tivesse uma capa e um capuz vermelhos, o que sugere que o vermelho já estava em uso como cor ritual na década de 1840. Por fim, a referência à cortina é especialmente reveladora, embora sua ênfase no ventriloquismo seja enganadora. O que ela indica é a divisão provável do centro de candomblé em duas áreas: uma onde se realizavam as cerimônias públicas, e outra, mais secreta, separada por uma cortina. Nessa área, realizam-se atualmente sacrifícios de animais e os médiuns descansam em transe.[100]

Assim, em sua curta lista de objetos confiscados, Ewbank estabelece a existência de muitos símbolos e rituais importantes no candomblé. A jarra coberta sugere que comer o alimento dos santos já era uma parte importante dos rituais, que sacrifícios de galinhas e outros animais eram realizados como oferendas aos espíritos, inclusive com o derramamento de sangue sobre a cabeça das estátuas; que objetos de ferro já simbolizavam vários orixás; e que os médiuns se isolavam do público para se comunicar com os orixás. Em 1906, João do Rio já podia fazer uma lista dos orixás importantes do Rio e explicar o candomblé com mais detalhes, embora sem entender muito a religião.

AS RELIGIÕES DESCONHECIDAS

Embora seja possível apontar alguns traços de candomblé, de islamismo e do complexo religioso da África Central antes de 1850, há ainda muitos líderes, crenças e rituais religiosos que são difíceis de identificar, mas que parecem ser africanos. Além disso, há o grande grupo de escravos moçambiques. Que religião praticavam? Seria verdade que se convertiam ao catolicismo com mais facilidade do que os outros? Seriam alguns deles muçulmanos? Neste estágio da pesquisa, pouco se pode estabelecer sobre as crenças e os rituais dos moçambiques no Rio, exceto pela descrição de funeral de Debret. Sabe-se, porém, que tinham uma importante comunidade centrada na igreja da Lampadosa e acredita-se que compartilhassem algumas tradições religiosas com nações do Centro-Oeste Africano, pois muitas crenças comuns tinham se disseminado pela África Central no século XIX.

CASAMENTO E GRUPOS FAMILIARES

Qualquer que fosse a religião adotada pelos novos escravos, ela tornava-se amiúde o foco de suas vidas sociais, pois suas famílias extensas e rede de parentesco, como tinham na África ou em outros lugares do Brasil, não existiam mais para eles no Rio. A escravização os isolara do passado (seus ancestrais) e do futuro (netos e descendentes) e de todas as redes de apoio. Uma minoria conseguia montar unidades familiares estáveis, mas a maioria, menos afortunada, tinha de suportar o trauma da escravização sem estruturas familiares conhecidas. No caso dos escravos cariocas, não podemos nem começar a discutir a instabilidade de suas famílias, pois quase sempre a unidade familiar nem se formara. Um casal de cativos só conseguia constituir família, por casamento cristão ou união consensual, com grandes dificuldades, pois boa parte da sociedade carioca era ativamente contra a criação de unidades familiares independentes para os escravos.[101] Por que era tão difícil para os escravos casar e constituir família?

Em primeiro lugar, nem os senhores nem os padres católicos os estimulavam a casar com outros escravos em forma canônica reconhecida diante de um sacerdote numa igreja católica. Com efeito, relata Freireyss, os senhores impediam que isso acontecesse, pois ditava o costume que os escravos lhes pedissem licença para casar, quase sempre não concedida (tabela 9.2).[102] Devido ao alto valor que a elite atribuía ao casamento na igreja e à legitimidade dos filhos, não casar colocava um estigma nas pessoas que as impedia, bem como a seus filhos "bastardos", de serem aceitas plenamente pela sociedade mais ampla. Sem dúvida, os africanos buscavam suas próprias formas de matrimônio que estabelecessem a legitimidade de suas unidades familiares, mas esses casamentos, em especial os que envolviam mais de uma esposa, não eram reconhecidos pela elite dominante; assim, os escravos não podiam reivindicar respeitabilidade para si

TABELA 9.2

CASAMENTOS REGISTRADOS NO RIO DE JANEIRO, 1835-1852

Ano	Pessoas Livres ou Libertas	Taxa por 1000	Escravos	Taxa por 1000	Total	% de casamentos de escravos[a]	Totais comparativos 1840-1851
1835	402	7,4	67	1,6	469	14,3	
1836	429	—	50	—	479	10,4	–
1837	460	—	58	—	518	11,2	–
1838	565	9,4	56	1,5	621	9,0	–
1839	464	—	41	—	505	8,1	–
1840[b]	462	—	52	—	514	10,1	–
1841[c]	476	—	11	—	487	2,3	514
1842	483	—	11	—	494	2,2	648
1843	428	—	16	—	444	3,6	681
Não há dados para 1844-1846							578
1847	412	—	11	—	423	2,6	519[d]
1848	539	4,2	22	0,3	561	3,9	561
1849	—	—	—	—	—	—	647
1850	588	4,6	53	0,7	641	8,3	641
1851	718	—	23	—	741	3,1	741
1852	636	—	49	—	685	7,2	–

Fontes: "Mappa dos Baptismos, Obitos e Casamentos...", *Relatorio do Ministerio do Imperio*, Rio de Janeiro, 1836, 1837, 1838, 1839, 1840, 1841, 1849, 1851, 1852, 1853; e tabela 9.3, "Casamentos registrados nas paroquias do Rio de Janeiro, 1840-1847". Os totais comparativos para 1840-1851 estão em Lahmeyer Lobo, *História*, 1: 437. As taxas foram calculadas com base nos censos de 1834, 1838 e 1849 (tabelas 3.4-3.6).

[a] Porcentagem do número total de casamentos realizados entre escravos.

[b] Para 1840, ver também tabela 9.3, que tem somente 350 casamentos livres e 18 entre escravos. Escolhi o número maior de casamentos registrados para esta tabela.

[c] Os totais para 1841-1847 foram tirados da tabela 9.3.

[d] O numero total de casamentos em 1844 foi de 566; em 1845, de 554, e em 1846, 507. O número de casamentos entre escravos para esses anos é desconhecido.

nem legitimidade para seus filhos. Aos olhos de seus donos e dos padres católicos viviam em "concubinato pecaminoso"; ainda assim, seus senhores não ajudavam para que conseguissem sair dessa situação. No Engenho Velho, porém, o nascimento ilegítimo não era uma barreira social para o casamento entre libertos e escravos, pois os registros mostram que os de nascimento "legítimo" não tendiam a se casar apenas com os de mesma condição. Com mais freqüência, somente um dos consortes tinha nascimento legítimo conhecido e raros eram os casamentos entre cativos ou libertos nos quais ambos os cônjuges eram filhos legítimos.

Em 1817, d. João VI ordenou que os senhores estimulassem seus escravos a casar para evitar que levassem uma "vida libertina", mas a tabela 9.2 documenta que poucos o obedeceram.[103] Entre 1835 e 1852, houve uma média de apenas 37 casamentos de escravos por ano e, em alguns anos, houve uma grande diferença no número de casamentos de gente livre (incluindo os libertos). Em 1851, por exemplo, houve apenas 23 casamentos de escravos, embora eles fossem então quase 80 mil; comparativamente, houve 718 casamentos livres. Um desdobramento maior das estatísticas de casamento dos registros paroquiais da década de 1840 revela que menos de 4% dos matrimônios envolviam escravos, embora eles fossem, em 1849, 40% da população.

A tabela 9.3 ilustra a variação em números de casamentos para pessoas livres e escravos em cada paróquia. O que é particularmente revelador sobre a baixa incidência de matrimônio entre escravos na tabela 9.3 é a sugestão de que alguns padres se opunham diretamente a eles. Na paróquia de Santa Rita, que tinha mais de 12 mil escravos em 1849, não se registrou *nenhum* casamento entre

TABELA 9.3

CASAMENTOS REGISTRADOS NAS PARÓQUIAS DO RIO DE JANEIRO, 1840-1847

	São José	Sacramento	Candelária	Santa Rita	Santa Ana	Glória	Engenho Velho	Lagoa	Total[a]
Livres[b]	*343*	*592*	*152*	*313*	*419*	*123*	*143*	64	*2149*
1840	60	87	27	52	65	20	36	3	350
1841	54	145	26	75	101	28	29	18	476
1842	84	130	39	71	95	25	24	15	483
1843	81	127	26	50	78	23	25	18	428
1847	64	103	34	65	80	27	29	10	412
Escravos	*4*	*8*	*6*	*0*	*6*	*3*	*35*	*5*	*67*
1840	1	4	1	0	1	0	10	1	18
1841	0	1	0	0	0	0	10	0	11
1842	0	2	0	0	2	0	6	1[c]	11
1843	3	1	4	0	0	1	6	1	16
1847	0	0	1	0	3	2	3	2	11

Fonte: BN, II-35, 6, 2-91, Município Neutro, Estatísticas das freguesias do Rio de Janeiro (batismos, casamentos e óbitos), 1840-1843, 1847.

[a] Os totais não incluem nove casamentos registrados na Santa Casa da Misericórdia e na Capela Imperial.

[b] Inclui libertos.

[c] Casamento entre um escravo e uma liberta.

escravos em cinco anos, enquanto na da Glória foram três e na de São José, quatro. A paróquia da Lagoa teve cinco, Candelária e Santa Ana, seis cada, e Sacramento, oito. Nos anos 1840-1843 e 1847, somente 67 matrimônios de escravos foram registrados nas oito paróquias. A paróquia com mais da metade dos casamentos (35) foi Engenho Velho, na verdade uma paróquia mais suburbana naquela época. Em conseqüência, a tabela 9.3 sugere que os casamentos entre escravos eram raros no Rio urbano, ainda que fosse a capital do Império, sede de bispado e centro importante do catolicismo luso-brasileiro. Embora a lei da Igreja favorecesse o casamento entre escravos no Brasil, o costume ditava rumos diferentes na cidade do Rio.

Há algumas explicações para a incidência singular desses casamentos no Engenho Velho. Primeiro, a paróquia tinha uma proporção maior de população escrava do que população livre; em segundo lugar, muitos estrangeiros viviam lá e talvez dessem apoio para que seus escravos se casassem; e em terceiro lugar, brasileiros abastados tinham residências nesse subúrbio outrora elegante. Como escreveu Debret quando fez o retrato nupcial de um casal de escravos com seus acompanhantes, era prática casar os cativos das famílias ricas.[104] Outro motivo para o baixo número de casamentos entre escravos era o gasto envolvido; o custo desanimava de casar até mesmo pessoas livres. Os escravos que não tinham recursos para casar e cujos donos se recusassem a ajudá-los tinham de se contentar com uma união consensual.

Mesmo que conseguissem o dinheiro, os cativos ainda tinham de enfrentar a oposição de padres que se recusavam a realizar a cerimônia católica. Embora o bispo da Bahia decretasse que homens e mulheres escravos podiam se casar com outros cativos ou com gente livre e que seus senhores não deveriam impedir-lhes o matrimônio, os que queriam casar tinham de passar por um exame da doutrina cristã antes de receber o sacramento.[105] Tendo em vista as limitações de sua instrução religiosa, muitos casais não conseguiam convencer o padre da paróquia de que entendiam a doutrina cristã. Além disso, a maioria dos africanos antes de mais nada, nunca havia realmente se convertido e eles não tinham vontade de se casar na igreja; em conseqüência, ou se casavam em cerimônias africanas,[106] ou viviam em união consensual.

Os donos, porém, desempenhavam um papel mais importante no impedimento desses casamentos do que os padres católicos, pois os africanos libertos casavam-se efetivamente (tabela 9.4). Parece que os senhores se opunham ao casamento dos cativos porque era mais fácil desfazer uma família de escravos se eles

não fossem "casados" na igreja. Consideravam os casamentos ocorridos na África dissolúveis e não sacramentados. Os indivíduos dessas uniões eram freqüentemente vendidos separados. Por outro lado, separar casais que fossem casados na Igreja Católica incorria em ameaças de "danação" pelo bispo da Bahia.[107]

Quando se casavam, os escravos raramente escolhiam um cônjuge fora da condição de escravidão. O concubinato entre senhores brancos e escravas era comum, mas o casamento entre eles, quase inexistente. Como observa Hoetink, a característica dominante de uma sociedade multirracial é a concentração de preconceitos em torno do casamento; isso era certamente verdade no Rio. As relações sexuais entre homens brancos e mulheres de cor eram socialmente aceitáveis, desde que não envolvessem matrimônio. Por outro lado, nem união ilícita nem casamento eram permissíveis entre uma mulher branca e um homem de cor. Como escreveu Habersham, "é muito difícil, exceto entre a classe mais baixa, para um homem de cor casar-se com uma mulher branca, ou vice-versa. A raça de cor é tolerada, mas não é amada".[108]

Nos registros paroquiais, há um exemplo incomum de casamento entre uma mulher portuguesa branca e um mulato. Francisco José de Assis era filho de mulatos libertos do Rio — em outras palavras, seus pais foram escravos. A mulher, Maria Leopoldina Machado da Câmara, nascera em Portugal e vivera em São Miguel, uma ilha dos Açores, antes de vir para o Brasil. Cerca de dois anos depois de sua chegada, casou-se com Francisco. Embora ela soubesse ler e escrever, o que a tornava incomum para a época, depois do casamento viveram como agregados numa chácara do morro do Livramento e parece que seu marido trabalhou como pintor mais tarde. O filho deles, Joaquim Maria Machado de Assis, nascido em 1839, romancista famoso, era assim neto de mulatos libertos e brancos portugueses. Casou-se também com uma mulher portuguesa, contra a vontade da família dela.[109]

De um modo geral, esses casamentos que atravessavam barreiras de cor e status civil eram incomuns e, em larga medida, limitados a membros das classes baixas. Em uma amostra de 545 casamentos tirada do Engenho Velho entre 1764 e 1828, que inclui livres e libertos, a estatística revela que apenas um terço envolvia matrimônios entre cônjuges que eram de cor ou eram escravos e libertos (tabela 9.4). Por outro lado, somente um número limitado desses casamentos incluía consortes que não eram da mesma cor ou status civil. De longe, a maior porcentagem desses matrimônios era entre libertos de cor, e a tendência

TABELA 9.4

CASAMENTOS ENTRE GRUPOS DIFERENTES NA PARÓQUIA DO ENGENHO VELHO, 1764-1808

Mulher	Homens Livres[a]	Homens Livres de Cor (N = 23) Crioulo	Homens Livres de Cor (N = 23) Pardo	Libertos (N = 104) Filhos de	Libertos Negros Afro[b]	Libertos Negros X[c]	Libertos Negros Crioulo	Libertos Pardo, Cabra	Escravos (N = 11) Negros Afro[b]	Escravos Negros X[c]	Escravos Negros Crioulo	Escravos Pardo, Cabra	Status Civil Desconhecido
Mulheres													
Livres de cor	2	1	4	—	2	—	—	—	—	—	—	—	
Crioula	—	1	1	—	1	—	—	—	—	—	—	—	1
Parda, cabra	2	—	3	—	1	—	—	—	—	—	—	—	1
Libertas	7	3	7	2	27	14	6	32	4	4	1	1	—
Africana	—	—	—	—	23	—	—	3	3	2	—	—	11
Preta,													
ex-escrava	2	2	—	—	1	11	—	3	—	—	—	—	1
Crioula	1	1	3	—	3	2	6	8	1	1	—	1	2
Parda, cabra	4	—	4	2	—	1	—	18	—	1	1	—	9
Escravas	—	1	—	—	—	1	1	6	1	—	—	—	1
Preta	—	—	—	—	—	1	1	3	1	—	—	—	1
Crioula	—	—	—	—	—	—	—	2	—	—	—	—	—
Parda, cabra	—	1	—	—	—	—	—	1	—	—	—	—	1
Desconhecido													
ou Incerto	—	—	1	4	—	2	4	9	—	—	—	—	6
Total	9	5	12	6	29	17	11	47	5	4	1	1	21

Fonte: "Documentário carioca. Registros de casamentos...", *Anuário Genealógico Latino* 3 (1951): 247-345.

[a] Dos Estados Unidos (1), Portugal (4) e das ilhas ao largo da África (4).

[b] Africano. [c] Nacionalidade desconhecida.

geral era de homens libertos se casarem com mulheres libertas, em vez de com escravas. Com efeito, apenas oito libertos se casaram com escravas, embora dez libertas tenham se casado com escravos. Suspeita-se que a razão por trás do casamento entre um liberto e um escravo era que um dos consortes tivesse conseguido a liberdade e o casal pudesse finalmente casar-se e viver como marido e mulher. Nenhum homem branco identificado casou-se com escrava, mas um homem livre de cor casou-se com uma escrava mulata. Dois estrangeiros, que eram dos Estados Unidos e de Portugal, casaram-se com mulatas livres, enquanto sete imigrantes de Portugal e das ilhas africanas se casaram com mulheres libertas. É provavelmente significativo que nenhum dos brancos envolvidos em casamento inter-racial fosse carioca de nascimento, embora entre os homens de nacionalidade

de desconhecida que casaram com libertas e escravas houvesse possivelmente brasileiros. De qualquer modo, a amostra do Engenho Velho sugere que o casamento na Igreja entre gente de cor e status social diferentes era incomum.

Outros padrões emergem das estatísticas maritais. Nos anos anteriores a 1808, o número de casamentos entre libertos superava muitas vezes o de pessoas livres. Ademais, muitos dos casamentos envolviam libertos mulatos. Até 1807, esses casamentos eram comuns, mas não há um exemplo de matrimônio entre mulatos libertos depois daquele ano. Posteriormente, os mulatos casaram-se com libertas de cor e mulheres africanas, em vez de com mulatas.

Um padrão final e de muita importância que os registros de casamento documentam para o Engenho Velho é o alto grau de assimilação e conversão atingido por alguns escravos africanos. É notável nesses registros a quantidade dos de nacionalidade africana que se casaram enquanto pessoas libertas. Parece que os africanos que conseguiam a liberdade buscavam também casar-se na Igreja, possivelmente para legalizar uniões consensuais antigas e tornar seus filhos legítimos. O uso do matrimônio para ratificar um laço antigo e legitimar filhos é particularmente evidente nos casamentos no leito de morte de libertos.[110]

É interessante também observar que o casamento de libertos africanos envolvia amiúde indivíduos da mesma "nação", embora pessoas de lugares distantes na África também se casassem. Essa informação encontra-se nos registros de casamento porque o padre anotava a nacionalidade do liberto, bem como onde ele ou ela haviam sido batizados. Em 1826, um liberto monjolo, que era "filho legítimo de pais infiéis" e que fora batizado em Angola, casou-se com uma liberta, que também fora batizada em Angola. Ou, como aconteceu em 1820, um dos cônjuges vinha de Moçambique enquanto o outro era um libolo que fora batizado em Angola.[111] Viessem de nações iguais ou diferentes, os libertos africanos tendiam a casar-se com libertas africanas, ou pelo menos com negras ou filhas de africanos. Sem dúvida, a origem étnica e o status civil especial de pessoa liberta influenciavam na escolha de um parceiro para o casamento dentro desse grupo. Devido à diversidade de origens regionais, libertos e escravos raramente se casavam com parentes (tabela 9.5).

Obviamente, as tabelas aqui apresentadas reconhecem apenas matrimônios católicos. Não existe até agora documentação sobre uniões consensuais entre escravos; mas mesmo essa forma de "casamento" deve ter sido incomum, ou pelo menos instável, pois os senhores tinham poucos escrúpulos em romper o que

TABELA 9.5

CASAMENTOS DE AFRICANOS NO ENGENHO VELHO, 1800-1828

Nacionalidade dos Homens	N.º de Casamentos[a]	Nacionalidade das Mulheres
	África Ocidental[b]	
Guiné	6	Guiné (5); Guiné e Angola[c] (1)
Mina	2	Candelária, filha de preta mina; parda do Engenho Velho
	Centro-Oeste Africano	
Congo	2	mulher negra; mina
Angola	4	crioula da Sé desta cidade; crioula de São João do Itaboraí; mulher negra; mulher negra, viúva
Costa Leste	3	São José; costa Leste; costa Leste
Costa Leste e Angola	3	costa Leste e Angola; Guiné e Angola; parda de São José
Costa Leste e Angola, da nação monjolo	1	costa Leste e Angola
Costa Leste e Loanda	1	Rosa Maria, pais desconhecidos
Costa Leste e de Benguela	1	benguela
Banguela	1	crioula do Engenho Velho
Cambunda	1	congo
Megumbe	1	rebola
Quissimã, viúvo	1	rebola
Rebolo	1	caçanje
	África Oriental	
Moçambique	1	rebolo e Angola
	Pardos e outros	
Pardo de São Gonçalo	1	negra da costa Leste
Pardo, cidade de Angola	1	parda livre
Pardo, viúvo, do Engenho Velho	1	São José, filha de Teresa Banguela
Santo Antônio, bisp. de Mariana	1	parda livre do povo da Guiné
Santo Ildefonso, Porto	1	parda de Angola e N. S. da Conceição de Caconde, filha de mulher negra
Évora	1	costa Leste
Incerto	1	costa Leste

Fonte: Compilado dos casamentos listados em "Documentário carioca. Registros de casamentos...", pp. 266-312.

[a] Estes casamentos de pessoas livres e libertos incluíam pelo menos um parceiro nascido na África.

[b] Origem regional dos maridos.

[c] A partir daqui, o segundo lugar indica onde a pessoa foi batizada.

consideravam relações pecaminosas. Em outras palavras, suspeitamos que muitos escravos tinham poucas oportunidades de ter um casamento cristão ou uma união estável; assim, não chegavam a existir unidades familiares, pela lei ou pelo costume. Havia várias razões para que isso acontecesse.

Existiam muito mais escravos do sexo masculino do que mulheres no Rio, na primeira metade do século XIX. Enquanto continuou o tráfico, a proporção homem-mulher foi desigual. Ademais, a população escrava, em especial a africana, era bastante jovem, e muitos meninos e meninas africanos importados com doze a catorze anos não sobreviviam até a idade em que poderiam casar-se e compor família. Em particular, a grande porcentagem de escravas que morria antes dos trinta anos afetava o número de filhos nascidos e criados até a idade adulta. Além disso, a alta mortalidade dos escravos em todas as faixas etárias destruía famílias e era provavelmente rara a família que podia manter-se sem morte durante muitos anos. Os bebês e crianças pequenas morriam com regularidade espantosa e as que sobreviviam perdiam provavelmente um dos pais quando ainda estavam na adolescência. Não havia garantias contra o rompimento das famílias pela morte.

Os homens escravos competiam pelas mulheres em condições de desigualdade social. Devido ao grande número de imigrantes livres que viviam na cidade sem suas esposas, havia uma escassez de mulheres brancas, e os homens brancos livres faziam das escravas concubinas, amantes ou esposas consensuais. Tendo em vista que muitos podiam oferecer a elas uma posição social melhor — até comprar sua liberdade — e uma melhor situação material, esses imigrantes retiravam outra parcela significativa de mulheres do mercado de esposas e parceiras sexuais.

A situação oposta quase nunca estava aberta aos homens escravos, pois havia poucas mulheres imigrantes vivendo no Rio, até que começaram a chegar açorianas em número significativo na década de 1840. Suspeitamos, porém, que alguns escravos conseguiam parceiras na população de mulheres de cor livres e libertas da cidade. Era raro que uma mulher branca livre e um escravo formassem uma unidade familiar, mas é de suspeitar que os escravos procurassem mulheres de cor livres ou libertas para parceiras, porque seus filhos nasceriam livres; mas precisaria ser um homem excepcional para superar sua condição de escravo e convencer uma tal mulher a viver com ele, em vez de com um homem livre de status superior. No Engenho Velho, apenas um escravo casou-se com uma mulher de cor mais clara do que ele, uma mulata liberta.[112]

O monopólio das mulheres por homens de status elevado privava ainda mais os escravos de esposas. Homens de posses e posição mantinham freqüentemente mais de uma família, sustentando amantes e seus filhos como se fossem esposas e reivindicando exclusividade no acesso às concubinas que tinham em casa. Escravos e libertos bem-sucedidos que obtinham riqueza e status compravam muitas vezes mulheres e meninas no mercado de escravos para serem esposas. Não abriam mão de valores africanos tradicionais na aquisição de numerosas esposas e filhos: "casavam-se" conforme as normas africanas com tantas esposas quanto podiam sustentar. Um desses indivíduos foi o liberto Feliciano Barbosa dos Santos, que libertou oito mulheres e seus filhos ao morrer.[113]

As condições de vida eram também um obstáculo significativo para a formação de unidades familiares. Mesmo que concordasse em morar junto, um casal de escravos ainda enfrentava o problema de moradia e privacidade. Se trabalhassem para o mesmo dono e se ele possuísse alguma terra, talvez tivessem permissão para construir um barraco na propriedade; mas muitas casas do Rio não tinham espaço para uma família de escravos e os senhores exigiam com freqüência que seus criados dormissem nos corredores. Se os escravos pertencessem a donos diferentes,[114] era ainda mais difícil viver junto, exceto se tivessem permissão para construir ou alugar um barraco nas cercanias da cidade. De acordo com Freireyss, como vimos, o que deixava um escravo contente era ter permissão para casar-se e construir uma cabana para sua família — e obviamente morar separado da residência de seu dono.[115]

Nesse caso, o ambiente urbano proporcionava espaço entre os pobres e ajudava os escravos na constituição de famílias, mas o cenário urbano também militava contra a estabilidade familiar. Mulheres e meninos escravos sofriam as muitas influências de uma cidade portuária, onde há uma grande população transitória masculina em busca de parceiras(os) sexuais. Devido à demanda por prostituição de ambos os sexos, alguns senhores chegavam a forçar suas escravas a vender favores sexuais. Algumas delas entravam "voluntariamente" para a prostituição a fim de melhorar seu padrão de vida, mas com mais freqüência tinham de amealhar a soma de dinheiro delas exigida enquanto vendedoras de rua, coisa que só conseguiam vendendo seu corpo. Assim, o número de escravas que trabalhavam como prostitutas afetava também a quantidade e a estabilidade das unidades de família nuclear. Se deixavam mais tarde a "profissão" para formar uma união estável, doenças venéreas como sífilis e gonorréia podiam afetar-lhes seriamente a fertilidade e o parto.[116]

Devido à escassez de mulheres, alguns escravos voltavam-se ao homossexualismo, e parece que meninos cativos eram forçados à prostituição masculina. Na metade do século, teses de medicina do período expressavam preocupação com o crescimento da homossexualidade, ao mesmo tempo que os registros policiais revelam a prisão de homens que se vestiam de mulher. No entanto, as relações homossexuais eram contrárias aos valores africanos, que favoreciam as famílias grandes.[117]

Em resumo, entre os fatores que trabalhavam contra a formação de famílias escravas, nucleares ou extensas, estáveis no Rio estavam: uma população masculina transitória capaz de explorar sexualmente escravos(as) e depois partir no próximo navio;[118] o ganho financeiro dos senhores com a prostituição de seus cativos(as); o monopólio da minoria de escravas por homens de alto status, o que exacerbava as dificuldades dos homens escravos para encontrar parceiras; as dificuldades práticas para encontrar moradia e estabelecer um espaço em que o casal pudesse constituir família; e igualmente importante, a oposição dos donos ao casamento entre escravos.

Apesar dessas dificuldades, uma minoria de escravos conseguia montar famílias estáveis, reconhecidas amiúde somente depois que obtivessem a liberdade. Essas situações familiares, porém, eram provavelmente diferentes das que eles conheceram na África. Havia dois tipos básicos de relações familiares estabelecidas: uma, independente dos senhores, outra, dependente. Em ambos os casos, as escravas tinham mais oportunidade de ter uma unidade familiar estável que os escravos; somente os cativos e libertos mais bem-sucedidos conseguiam obter uma ou mais esposas e entrar na competição por mulheres na cidade.

Independentemente de seus donos, os africanos formavam amiúde uniões consensuais que não contavam com a sanção da Igreja ou de seus senhores. Muitas delas eram relações antigas que haviam produzido filhos e que entravam no registro histórico quando os escravos ou libertos se casavam na Igreja Católica ou quando um liberto alforriava sua esposa ou esposas e filhos. Os padres da paróquia de Engenho Velho documentavam também o nome dos casais de escravos cujos filhos eram legítimos e que se casavam na paróquia. Eles revelam que a maioria dos libertos que se casavam era ilegítima de nascimento, isto é, seus pais não eram casados pela Igreja. Na maioria dos casos, era fornecido apenas o nome da mãe, enquanto em outros, os pais eram desconhecidos, em especial no que se refere a africanos. A tabela 9.6 resume o estado civil daqueles cujos filhos libertos

se casaram no Engenho Velho e esclarece que poucos tinham pais escravos casados na Igreja Católica e que supostamente haviam crescido numa família católica. Todos os outros foram criados por suas mães ou eram de pais desconhecidos. Mais rara ainda era a situação familiar em que ambos os cônjuges e seus pais pertenciam ao mesmo dono. Quase todos os casamentos em que os ex-donos de um liberto foram identificados envolviam senhores diferentes.

No Engenho Velho, onde os libertos se casavam, parece que um casal de escravos podia legitimar sua união consensual somente se um ou ambos os cônjuges obtivessem a alforria. Enquanto escravos, um casal poderia ter uma relação de longo prazo e filhos, mas somente a combinação da liberdade com um casamento permitia que obtivessem a segurança de que não seriam separados ou de que seus filhos não continuariam a carregar o estigma da ilegitimidade. De outro modo, enfrentavam uma situação comum em que mãe e filhos viviam como escravos em uma casa, enquanto o pai tinha de morar e trabalhar em outro lugar da cidade, ou numa fazenda, ou até em um navio que viajava para Buenos Aires.[119] O filho não era então criado numa unidade familiar pelo casal, mas por sua mãe e outras escravas de uma família, ou até mesmo pela senhora da casa.

Enquanto pudessem amamentar seus bebês, as escravas os amarravam às costas e os carregavam enquanto trabalhavam. Mas depois do desmame, o cuidado com os filhos tornava-se mais difícil e provavelmente ficava a cargo de escravas mais velhas da família, ou da senhora, que brincava com as crianças escravas para preencher seus momentos de ócio. Até cerca de cinco ou seis anos, podiam até viver como "animais de estimação" mimados, ganhando restos de comida da mesa e tendo permissão para brincar com os filhos do senhor; mas quando deixavam de ser pequeninos e vulneráveis, eram entregues aos cuidados de outras escravas, em especial se sua mãe tivesse de trabalhar fora de casa. Em outras palavras, o cuidado diário dos filhos raramente era feito dentro da estrutura de uma família nuclear, mesmo que os pais tivessem uma relação estável, porque muitos pais escravos jovens tinham de trabalhar fora da casa do senhor.[120]

Por outro lado, existiam escravas que eram compradas para desempenhar os papéis tradicionais de esposa e mãe, e ao que tudo indica algumas delas conseguiam ficar em casa e cuidar de seus filhos. Os libertos, ou mesmo alguns escravos que compravam esposas, podiam montar uma unidade familiar, mesmo que fosse numa choça. Se valorizassem ter mais de uma esposa e muitos filhos e contassem com os recursos para isso, mantinham famílias políginas que, no entanto, não eram reconhecidas pelos seus donos como "legítimas".

TABELA 9.6

ESTADO MARITAL DOS PAIS DE PESSOAS DE COR LIVRES OU LIBERTAS QUE CASARAM NO ENGENHO VELHO, 1800-1828

	Pais das Noivas[a]				
Pais dos Noivos	Casamento Legítimo	Pais Solteiros	Pais Desconhecidos	Soma Total	%
Casamento Legítimo[b]	13	20	3	36	35,0
Pais Solteiros[c]	13	16	3	32	31,1
Pais Desconhecidos	4	4	27	35	34,0
Total	30	40	33	103	100,1

Fonte: "Documentário carioca, registros de casamentos...", pp. 266-312.
[a] A amostra cobre os pais dos casais nos quais a noiva ou o noivo, ou ambos, foram identificados como pessoas livres de cor, libertos ou ocasionalmente, como escravos.
[b] Casamentos nos quais os nomes de pai e mãe vêm depois da expressão "filho legítimo de", geralmente abreviada para "f. leg.". Inclui um africano que era filho de "pais infiéis".
[c] Pais solteiros identifica aqueles nos quais o nome da mãe ou do pai vinha depois da expressão "filho natural de", geralmente abreviada para "f. nat.". Inclui um casal cujo "filho natural" casou.

Por fim, os escravos podiam estabelecer relações familiares para além da unidade familiar nuclear ou polígina. Ou já tinham parentes próximos que viviam no Rio, porque haviam nascido e crescido na cidade, ou recriavam a família extensa por meio do ritual de apadrinhamento. Suspeita-se também que muitas crianças escravas, cujas mães morriam e cujos pais eram desconhecidos, fossem cuidadas como filhos de criação por vizinhos, padrinhos ou até por seus donos. Casais sem filhos, ou aqueles que queriam adotar outra criança, assumiam a criação de escravos sem mãe, ou buscavam adotar crianças da Casa dos Expostos. Assim, pais adotivos também cuidavam de muitas crianças escravas devido à alta mortalidade das mães escravas.[121]

Em resumo, as escravas podiam estabelecer uma variedade de relações familiares — se tivessem a oportunidade para isso —, mas raramente conseguiam ser esposas numa família nuclear ou polígina. Seus laços familiares podiam com muita probabilidade envolver o senhor ou outros homens livres da cidade. A forma que seus laços de família assumiriam dependia com muita freqüência de seu dono. Se fosse comprada por um liberto ou imigrante português, poderia fazer parte de uma unidade de família nuclear; se fosse comprada por um liberto africano ou um senhor que tivesse muitas amantes e concubinas, faria parte de uma família polígina como concubina ou "esposa" de baixo status. Os filhos

nascidos nessas circunstâncias eram considerados parte da família do senhor e sua família extensa era toda a família dos senhores e escravos com seus filhos. Se o senhor fosse membro de uma grande e proeminente família brasileira, os parentes de uma criança eram inumeráveis. Embora muitos senhores rejeitassem os filhos que tinham com as escravas e os relegassem aos campos e fábricas, ou até os vendessem, um outro padrão comum nas famílias cariocas, tal como aparece nos registros de alforria, era elevar essas crianças à posição de escravos de alto status que trabalhavam como criados da senhora e pajens nas casas. Seus donos libertavam-nos mais tarde, porque eram seus filhos, e uns poucos até os reconheciam como herdeiros legais que ficavam com suas propriedades após sua morte.[122] Mas até que obtivessem a liberdade, os filhos de uma escrava e seu senhor viviam como "bastardos" numa grande família extensa à qual não pertenciam efetivamente; contudo, sua relação com o senhor-pai os incorporava à grande família dele, de um modo que era mais africano que europeu.

"IRMÃOS E IRMÃS": ASSOCIAÇÕES

Além de grupos familiares, religiosos e de dança, os escravos formavam outras associações que os ajudavam, protegiam-nos ou simplesmente lhes davam algum grau de recreação longe de seus senhores. Suas opções iam de tavernas e bordéis a associações econômicas para assegurar a compra da liberdade. De modo geral, a maioria das referências à participação de escravos em associações diferentes de grupos étnicos, religiosos ou de dança inclui apenas homens. A preferência dos registros em relação a associações masculinas deve-se, em parte, à porcentagem mais alta de escravos desse sexo na população e, em parte, à natureza mais escondida das atividades das escravas. Embora não possamos estabelecer que houvesse associações femininas separadas, elas provavelmente existiam no Rio, devido ao número de mulheres africanas na cidade e à divisão tradicional de atividades grupais por sexo. Sabemos mais sobre as associações masculinas principalmente porque eram observadas com freqüência por viajantes homens, que não penetravam nos grupos de escravas do século XIX.

A primeira base mais comum para interação grupal era a origem étnica.[123] Como mostra o capítulo 1, os africanos do Rio agrupavam-se primeiro conforme sua origem étnica na África, mas, depois, segundo uma das nações do Rio.

Assim, sua primeira lealdade era para com a terra natal, mas depois disso com as novas nações baseadas em um passado étnico comum, que era estabelecido nas irmandades negras. Outro laço social, tão forte quanto o que os ligava à terra natal, era o dos malungos, escravos que vieram no mesmo navio negreiro. Os que vinham de grupos étnicos semelhantes tinham um motivo evidente para a lealdade mútua, mas no caso dos negreiros, eram as provações comuns da viagem, sofridas por gente de origens variadas, que ajudavam a solidificar a amizade mútua. Conforme Rugendas, os "molungos [*sic*] observavam fielmente o dever de ajudar-se uns aos outros".[124]

Ao mesmo tempo que podiam expressar abertamente suas lealdades nacionais, dois tipos de associação tinham de permanecer em segredo: as sociedades secretas que, segundo a polícia, urdiam revoltas no Rio, e as capoeiras. Em alguns casos, as duas estavam relacionadas, pois os grupos de capoeira poderiam participar de conspirações contra os senhores. Mas tendo em vista que havia apenas rumores sobre a existência delas, é quase impossível documentar a organização e os objetivos das sociedades secretas.[125] Há mais informações sobre os que praticavam a dança-luta da capoeira, que era a base da organização de confrarias de capoeiras, cuja responsabilidade era a proteção dos escravos em seu território.[126] A polícia e os senhores do Rio consideravam os capoeiristas pouco mais que valentões de rua que podiam aleijar e matar os adversários com golpes rápidos dos pés; mas os escravos do Rio respeitavam-nos. No século XIX, cada confraria de capoeira era conhecida como "malta" e cada bairro tinha uma malta com seu líder e seu nome. Adequadamente, a Cadeira da Senhora localizava-se na paróquia de Santa Ana (cuja imagem a mostra sentada); Três Cachos ou Flor de Uva, em Santa Rita; Franciscanos, no bairro de São Francisco; Flora da Gente, na Glória; Espada da Lapa, no bairro de mesmo nome; Monturo ou Lusitanos, de Santa Luzia; São Jorge ou Lança, do Campo da Aclamação (praça da República); Santo Inácio, do Castelo; e Ossos, de Bom Jesus do Calvário. Todas essas maltas tendiam a dividir-se em dois grupos rivais que travavam freqüentemente brigas de rua. Uma facção era conhecida como os nagoas, a outra, como os goyamus.

Os capoeiristas profissionais ou líderes das maltas eram amiúde libertos ou escravos fugitivos, mas mulatos e brancos também participavam e, às vezes, assumiam a liderança, na segunda metade do século XIX. Outros fatores além da cor, como qualidades de liderança e habilidade de luta, pareciam determinar quem seria o chefe da malta.

Tudo indica que as maltas tinham muitas características de sociedades se-

cretas e até de sociedades secretas religiosas. Com efeito, Itier talvez estivesse referindo-se a elas quando descreveu as sociedades secretas do Rio chefiadas por libertos cujo objetivo era a proteção dos escravos. Ele observou também que os senhores temiam uma revolta escrava devido à capacidade dos cativos de organizar essas sociedades. Uma vez que as maltas tinham rituais secretos, com juramentos, orações e sinais e saudações características, suas atividades sugerem mais ainda a organização de uma sociedade secreta de estilo africano, bem como o empréstimo de certas práticas maçônicas, na segunda metade do século XIX.

Assim, ao preencher uma necessidade institucional — a da proteção de sua gente — as maltas serviam para estabelecer organizações fraternais paramilitares que defendiam os escravos em seus bairros. Elas se tornaram tão fortes que até as elites políticas da cidade utilizavam seus serviços, e poderiam até planejar rebeliões escravas, sendo talvez as sociedades secretas acusadas por senhores nervosos. Ademais, sendo seu estilo de luta também uma forma de dança, constituíam um grupo cultural que preservava uma tradição artística dinâmica.

Existiam também associações econômicas dos escravos.[127] Em geral, os tipos mais evidentes eram os dos grupos de trabalho e associações de poupança, compostos freqüentemente pelos mesmos indivíduos. No primeiro caso, o que unia muitas vezes os escravos era o fato de que trabalhavam para o mesmo dono e moravam na mesma casa. Ao mesmo tempo que não podiam escolher seus colegas de trabalho, quem trabalhava nas ruas reunia-se muitas vezes com base na ocupação comum, ou seus donos os forçavam a entrar em determinado grupo de trabalho. Assim, as lavadeiras congregavam-se em torno das fontes e rios, embora cada uma trabalhasse para um senhor diferente. Carregadores e estivadores das docas também formavam grupos de trabalho. Os escravos da alfândega, que usavam a insígnia de sua repartição, dividiam-se geralmente em grupos de cinco ou seis para puxar, empurrar ou transportar cargas pesadas. Os carregadores de café estavam especialmente organizados na área das docas e formavam um grupo coeso que trabalhava amiúde como uma unidade pela liberdade de todos.

Os escravos de grupos de trabalho também cuidavam uns dos outros e se ajudavam mutuamente para cumprir as exigências dos senhores. Se um escravo estava doente, eles faziam a parte dele do trabalho. Se outro estava velho, os mais jovens o livravam das cargas mais pesadas. Com trabalho comunitário e cooperativo, protegiam os mais fracos e mais velhos do açoite do dono.[128]

Duas outras associações ocupadas com a acumulação de dinheiro para

comprar a liberdade de escravos eram as irmandades religiosas e os grupos étnicos. Uma das funções das irmandades era proporcionar os meios com os quais os membros obteriam a liberdade de seus irmãos escravizados e suas famílias. Em alguns casos, essa ajuda significava apenas colocar à disposição um cofre-forte onde a irmandade guardava o dinheiro duramente economizado ao longo dos anos para comprar a liberdade; mas em outros casos, em especial se um irmão estava preso a um senhor cruel e brutal, seus irmãos coletavam generosamente esmolas para resgatá-lo. Por fim, se um nobre ou rei estava desafortunadamente escravizado na cidade, seu povo levantava dinheiro para comprar sua liberdade. Em troca, o nobre liberto ficava obrigado a trabalhar "escrupulosamente" para pagar a "dívida sagrada". Assim, entre as associações econômicas mais importantes dos escravos estavam aquelas voltadas para a alforria.

As associações religiosas eram, evidentemente, os principais grupos sociais da cidade e a maior parte da vida social dos escravos acontecia em torno das irmandades católicas ou dos grupos religiosos africanos. As numerosas procissões, festas sagradas, danças e divertimentos eram centrais a sua vida social. Além disso, as irmandades religiosas desempenhavam muitas das funções importantes das associações fúnebres africanas, tais como a coleta de esmolas para garantir enterros decentes e orações pelos mortos. No caso das escravas, especialmente, toda a sua vida social e comunitária estava baseada nos grupos religiosos, pois havia poucas opções abertas a elas, em especial se fossem crioulas de nascimento.

Por outro lado, para os escravos, bem como para algumas escravas, havia numerosas tavernas e locais de jogo que serviam de ponto de encontro. A partir dos registros policiais, podemos ver que as tavernas eram lugares muito importantes de socialização dos escravos; eles eram freqüentemente presos por beber, jogar, dançar, brigar, guardar coisas roubadas e, em geral, por fazer uma algazarra turbulenta que perturbava a tranqüilidade dos vizinhos da taverna.[129]

Alguns escravos freqüentavam bordéis. Eram presos por dançar, brigar, perturbar a paz, ou apenas por estar em um bordel.[130] Aparentemente, havia prostíbulos feitos especificamente para escravos, embora seja possível que somente eles fossem presos, enquanto os brancos ficavam livres. De particular interesse é o fato de que alguns desses bordéis eram de pessoas libertas. Em 1834, por exemplo, a polícia prendeu quatro negros libertos por manterem um prostíbulo em que foram encontrados nove escravos, dois dos quais foram presos por briga. Em 1850, um português dirigia com uma mulher negra um bordel na

rua da Vala, freqüentado por caixeiros (em sua maioria, portugueses brancos, pois dominavam essa profissão) e escravos fugitivos. A polícia registrou que tinha apreendido um "grande número de homens negros", em sua maioria escravos, naquele bordel "escandaloso".

Em geral, os grupos sociais e associações de escravos da cidade ocupavam o lugar das famílias que os africanos haviam sido forçados a deixar para trás e serviam para substituir as várias funções que uma família desempenhava comumente no século XIX, para mitigar a solidão ou mesmo para proporcionar o retorno a suas famílias na África, por meio da alforria. Qualquer que fosse a "vida familiar" que os escravos conseguissem construir independentemente de seus senhores, ela tinha de se enquadrar dentro de um dos numerosos grupos sociais que constituíam na cidade, em vez de nas famílias nucleares ou extensas. Pode-se dizer que o aspecto mais duro da escravização na cidade do Rio era a dificuldade de estabelecer o que valorizavam na África: uma grande família extensa com raízes profundas nos ancestrais e a perspectiva de muitos descendentes no futuro, que, por sua vez, os reverenciariam como ancestrais. Uns poucos conseguiam realizar esse sonho, mas eram exceções: a maioria fracassava e tinha de buscar a "vida em família" de outras maneiras.

10. Fugitivos e rebeldes

No Rio, como na maioria das sociedades escravistas, os senhores tinham atitudes contraditórias em relação aos seus escravos. Alguns afirmavam que os cativos eram indolentes, estúpidos, beberrões, gatunos, ingratos com os senhores benevolentes por tê-los salvos da barbárie. Outros donos viviam com medo deles e puniam imediatamente qualquer suposta ameaça à vida ou à propriedade. As atitudes e castigos da elite podem ser localizados nas fontes escritas da época, mas é mais difícil investigar as atitudes dos escravos em relação à escravização no Brasil. Como observou o historiador Kenneth M. Stampp a propósito dos escravos norte-americanos, "só podemos inferir seus pensamentos e sentimentos a partir do comportamento deles e de seus senhores, e da lógica da situação".[1] Uma vez que a maioria dos escravos cariocas não deixou registrado seus verdadeiros sentimentos em relação à escravidão, devemos nos voltar para a documentação do comportamento deles tal como observado por seus donos, pela polícia e pelos viajantes. O que ressalta dos documentos é o retrato de um povo muito rebelde que perturbava a paz de espírito e ameaçava a prosperidade material de seus senhores. Os estereótipos de crianças passivas e obedientes a donos bondosos estão ausentes da correspondência oficial que se queixava de fugas, suicídios, insultos, insubordinações, arruaças, manifestações e conspirações.[2] No dia-a-dia, ano após ano, a resistência dos cativos era uma luta contínua

entre senhor e escravo que transbordava freqüentemente para a violência e acabava em castigos cruéis e desumanos para os cativos — quando apanhados. A polícia e os registros de alforria (capítulo 11) revelam a árdua luta pela liberdade que preocupava os escravos do Rio.

A luta pela liberdade não se resume à narrativa de uma ou duas revoltas de escravos; o processo era bastante complexo e envolvia muitas formas de deserção e resistência física. Os escravos faziam com freqüência muitas tentativas antes de conseguir finalmente fugir ou morrer. Mahommah G. Baquaqua é um exemplo. Antes de escapar da escravidão saltando de um navio em Nova York, resistira ao cativeiro de muitas formas desde que chegara a Pernambuco. De início, tinha medo de dizer o que pensava de seu dono pernambucano, a quem tentava agradar sendo obediente, mas logo aprendeu que tinha "um tirano para servir" e então se voltou para a bebida e a fuga. Depois de sua captura e devolução ao dono, tornou-se "desleal e indolente", gastando seu dinheiro em bebidas e negligenciando seu trabalho de vender pão, o que lhe acarretou graves espancamentos. Depois disso, tentou afogar-se, mas foi salvo. Punido novamente "sem misericórdia", foi vendido para o Rio de Janeiro. Somente após tornar-se escravo de um capitão de navio e sua esposa conseguiu finalmente escapar numa viagem a Nova York.[1] Embora o caso de Baquaqua seja único, por causa de sua fuga nova-iorquina, sua narrativa resume a experiência de resistência de muitos escravos, em especial dos recém-importados da África.

Após ser comprado no Valongo, o novo escravo era introduzido no lar. Uma vez que o processo de seu adestramento compreendia a disciplina física, não demorava muito para que os espancamentos levassem o africano a fugir. Em geral, os senhores tratavam a primeira fuga com menos severidade do que as tentativas posteriores, pois consideravam-na parte do processo de aclimatação,[4] quando o novo escravo aprendia uma lição valiosa: fugir era motivo de punição.

Em outras palavras, os escravos do Rio tinham três abordagens básicas para obter a liberdade: deserção,[5] resistência violenta e alforria. Alguns escolhiam escapar completamente ao controle dos donos, fugindo ou entrando para comunidades livres de fugitivos nas florestas. Outros tentavam desertar da escravidão e do Brasil matando-se, na crença de que seus espíritos voltariam para a África. Se a fuga fracassasse, como costumava tragicamente acontecer, então a maioria optava pela resistência dentro do cativeiro, individual ou coletivamente. Os que tinham mais sucesso em conviver com a escravidão e conquistavam

a aprovação do senhor usavam então a terceira abordagem, da alforria legal, para obter seus documentos de liberdade. Uma vez livres, alguns compravam passagem e voltavam para a África, escapando do cativeiro e do Brasil. A preocupação em obter a liberdade, apesar dos riscos brutais ou dos anos de luta, revela-se em suas ações, senão pelas palavras. Os caminhos variavam, mas o objetivo era o mesmo: fugir da escravidão e retornar à África.

DESERÇÃO

Fugir era a forma mais comum de resistência dos novos africanos e define melhor o caráter da resistência bem-sucedida na cidade, pois poucos escravos cariocas conseguiam ganhar a liberdade por meio da revolta. Quando escolhiam buscar a liberdade na fuga, tinham várias opções. Podiam esconder-se na cidade ou com bandos de fugitivos nas florestas dos morros, escapar de barco e buscar refúgio na baía ou ao longo da costa do Atlântico, ou ir para o interior, onde poderiam passar por libertos. Os escravos que queriam fugir totalmente do Brasil tentavam até velejar para a África, ou cometiam suicídio, acreditando que pela morte retornariam à terra natal.

As opções eram muitas e os fugitivos, numerosos. É difícil determinar números, mas as fontes da época revelam que a cidade e os morros próximos estavam cheios de escravos fugidos. Os anúncios nos jornais registram uma quantidade extraordinária de fugitivos e os estrangeiros comentavam sempre o número incomum de fugitivos na cidade.[6] Embora essas fontes não falem de números totais, existem documentos da polícia que fornecem informações sobre os escravos que eram apanhados e açoitados na prisão.[7] Em 1826, houve pelo menos 925 fugitivos, enquanto em 1828 havia 1091 prisioneiros. Embora nem todos fossem fugitivos em 1828, a maioria deles foi punida por fugir (tabela 10.1). Esses números representam obviamente apenas aqueles que foram capturados e não os que tiveram sucesso na fuga ou que foram punidos em casa pelos donos.

O que é mais valioso nas listas policiais é a informação que proporcionam sobre a identidade dos fugitivos. A tabela 10.1 revela que entre 1826 e 1831 mais de 80% eram africanos. Ademais, as amostras étnicas são semelhantes às do capítulo 1. Uma vez que os escravos africanos ocidentais não estavam bem representados na população escrava em geral, eles não aparecem em grande núme-

TABELA 10.1 - ORIGENS ÉTNICAS DOS PRISIONEIROS DO CALABOUÇO, 1826-1837

Nacionalidade	1826	1828	1831	1837
ÁFRICA	776	918	200	109
África Ocidental	36	101	29	5
Bissão (Guiné-Bissau),[a] Cabo-Verdiano	2	1	—	—
Calabar	7	13	2	—
Mina, Mina Liberto[b]	26	84	26	—
São-Tomense	1	3	1	5
Centro-Oeste Africano	500	548	131	—
Congo Norte	206	240	61	79
Boma	2	—	—	32
Cabinda	66	96	24	—
Congo	125	112	32	14
Mihange (Miange), Molembo	—	2	—	16
Monjolo, Monjollo (Tio)	13	30	5	—
Angola	289	293	68	2
Ambaca	1	3	2	45
Angola	51	52	16	—
Benguela	107	128	34	13
Cabundá, Camudá	13	10	1	16
Caçange, Cassange	55	41	4	2
Camindongo, Camundongo, Camondongo	3	1	—	3
Ganguela (Ganguella)	4	9	1	1
Loanda (Luanda)	2	1	—	1
Mofumbe	—	4	—	—
Mohumbe, Mahume, Coumbe (Humbe)	6	4	—	—
Quicama, Quicame	1	1	—	—
Quissamã (Kisama)	3	—	—	—
Rebolo (Libolo)	40	35	5	—
Sanga, Maçange, Mosumbe, Mossumbe	2	1	1	8
Songo	1	3	4	—
Centro-Oeste Africano Incerta	5	15	2	1
Caiange	—	9	—	2
Mohange, Moange	5	6	2	—
África Oriental	204	211	37	2
Inhambane	—	—	1	25
Maua, Muxau (Iaô)	6	1	—	1
Moçambique, Mozambique	186	198	33	1
Quilimane, Quelimane, Quillimane	9	10	1	20
Senna, Mecena (Sena)	3	2	2	3
África Incerta[c]	36	58	3	—
BRASIL	56	73	43	—
Cabra	4	1	4	37
Crioulo, Criollo	44	62	33	3
Pardo, Mulato	8	10	6	29
Desconhecida[d]	93	100	3	5
Soma Total	925	1091	246	1
% de Africanos	83,9	84,1	81,3	147
				74,2

Fontes: Arquivo Nacional, Cod. 359, Livro 1, Polícia, Suprimentos de Despesas com Escravos Fugidos; AN, Cod. 384, Livro 1, Livro da Receita de Portarias, e Carceragens Pertencentes a Prisão do Calabouço, 1828-1829; AN, IJ6 165, Secretaria de Polícia da Corte, Ofícios com anexos, 1831-1832; e AN, IJ6 174, *ibid.*, 1837.

[a] O nome entre parênteses é uma grafia moderna ou alternativa. [b] Os libertos, assim como os escravos, eram presos no Calabouço. [c] Inclui indivíduos designados como B__amb', Ma__a, Mo__ão, Caxio, De Nação, Ganga, ladino, novos, escravos novos, preto boçal e negro novo. [d] Incluía libertos negros, pessoas libertas, negros, escravos, um chinês e outros sem indicação de nacionalidade.

ro na tabela. Em 1826, somente 4,6% dos africanos tinham essa origem, enquanto em 1828 e 1831 essa porcentagem mais do que dobrou para 11% e 14,5%, refletindo o aumento da importação de africanos ocidentais da Bahia. Contrariando a afirmação de que os minas (africanos ocidentais) eram os escravos mais rebeldes do Rio,[8] a amostra sugere que cativos de todos os grupos étnicos fugiam.

O fugitivo típico do final da década de 1820 era, com maior probabilidade, do Centro-Oeste Africano, porque a maioria dos escravos então importados vinha de lá. A pequena presença de escravos brasileiros talvez se devesse ao seu êxito em evitar a captura ou a sua familiaridade com as patrulhas de captura, que os desestimulavam a tentar fugir. O fugitivo era provavelmente do sexo masculino. Entre 1826 e 1837, mais de 85% dos fugitivos eram homens (tabela 10.2). Um dos motivos dessa alta porcentagem é que os fugitivos eram africanos, mas também porque mais homens eram submetidos ao calabouço do que mulheres, cuja punição ocorria com maior probabilidade dentro de casa. Pode ser também que fosse mais fácil para uma escrava esconder-se na casa de um protetor, sendo mais difícil sua captura. Talvez seja essa a razão por que uma amostra de anúncios de fuga em jornais tenha uma porcentagem mais alta de mulheres (25,9%) do que o registro de fugitivos capturados (tabela 10.3).

As listas de 1826 e 1828 não esclarecem a idade dos fugitivos. Uma amostra pequena da faixa etária tirada dos jornais (tabela 10.3) sugere que dois terços

TABELA 10.2

SEXO DOS PRISIONEIROS DO CALABOUÇO, 1826-1837

Ano	Masculino	%	Feminino	%	Total
1826	1520	85,1	262	14,7	1786[a]
1826	790	85,4	131	14,2	925[b]
1828	980	89,8	111	10,2	1091
1831	217	88,2	29	11,8	246
1837	125	85,0	22	15,0	147

Fontes: Arquivo Nacional, Cod. 385, Polícia, Receita dos Bilhetes de Correção de Escravos, 1826; AN, Cod. 359, Livro 1, Polícia, Suprimentos de Despesas com Escravos Fugidos, 1826; AN, Cod. 384, Livro 1, Livro da Receita de Portarias, e Carceragens Pertencentes a Prisão do Calabouço, 1828-1829; AN, IJ6 165, Secretaria de Polícia da Corte, Ofícios com anexos, 1831-1832; e AN, IJ6 174, ibid., 1837.

[a] O total de todos os escravos punidos no Calabouço em 1826; inclui quatro de sexo desconhecido.

[b] O total de fugitivos que foram açoitados em 1826; inclui quatro de sexo desconhecido.

TABELA 10.3

IDADE E SEXO DE ESCRAVOS FUGIDOS, 1821-1830

Grupo Etário	Masculino	%	Feminino	%	Total	% do Total Conhecido
Conhecido	*40*	*100,0*	18	100,0	*59*[d]	100,0
Menos de 1	1	2,5	—	—	2	3,4
1-9	1[a]	2,5	2	11,1	3	5,1
10-14	8	20,0	5	27,8	13	22,0
15-19	12	30,0	1	5,6	13	22,0
20-24	9	22,5	4	22,2	13	22,0
25-29	2	5,0	—	—	2	3,4
30-39	4	10,0	4	22,2	8	13,6
40-49	2	5,0	2	11,1	4	6,8
50-54	1	2,5	—	—	1	1,7
Desconhecido	*62*		*18*		80	
Moleque/Moleca[b]	11		2[c]		13	
Meia-idade	—		1		1	
Desconhecida	51		15		66	
Soma Total	*102*		*36*		*139*[d]	
% de Homens	73,4					

Fontes: *O Diário do Rio de Janeiro*, 1821; 17 jan. 1840; e *O Correio Mercantil*, 1830.

[a] Um africano livre, que fugira de seu curador em 1840.

[b] A faixa etária de um moleque vai de cinco ou seis a 24 anos.

[c] Uma é rapariga.

[d] Inclui uma criança de menos de um ano de sexo desconhecido.

estavam entre dez e 24 anos de idade, exatamente a faixa etária dos africanos importados. Em suma, as tabelas 10.1-10.3 documentam que os escravos fugidos do Rio eram principalmente homens com menos de 24 anos originários da África Central.

Por que esses jovens escapavam? Uma das explicações mais importantes é a situação geográfica do Rio. Era uma cidade portuária, de estilo arquitetônico semelhante às cidades portuguesas da África.[9] Além disso, o Rio tinha então uma população predominantemente negra ou mulata e as línguas africanas eram faladas nas ruas. A não ser que outro africano lhes dissesse, em seu idioma, onde estavam, os novos africanos poderiam confundir o Rio com uma colônia portuguesa de outro lugar da África. Assim, mesmo os que fugiam a pé deviam acreditar que indo para o interior retornariam ao seu país. De acordo

com Weech, um dos principais motivos da fuga dos recém-chegados era retornar para a terra natal.[10]

Em segundo lugar, as florestas tropicais do Rio pareciam prometer refúgio aos africanos que ainda não sabiam dos capitães-de-mato. No século XIX, as montanhas e morros em torno da cidade estavam cobertas de florestas e eram habitadas por fugitivos armados que viviam em suas próprias comunidades. O local onde hoje está o Corcovado era então controlado por esses fugitivos. Os estrangeiros faziam a escalada correndo risco de vida e assalto. Outros refugiados estavam mais perto do centro do Rio e Santa Teresa (então morro do Desterro) era um centro famoso de fugitivos.[11]

Além de servir de abrigo, as florestas também forneciam comida e água aos fugitivos, que podiam sobreviver às próprias custas, se necessário. Em 1826, um viajante observou que os fugitivos se sustentavam plantando bananas e coqueiros. No mesmo período, Maria Graham comprava cestas, ovos, frutas e aves de Ana, uma negra que negociava com um grupo de fugitivos que viviam "não longe" dela, em Laranjeiras. Com quase certeza, esses fugitivos também plantavam mandioca, milho, feijão e outros alimentos básicos. Para o resto de suas necessidades, negociavam com outros escravos e libertos ou assaltavam os estrangeiros que se aventuravam em seu território.[12]

Além do refúgio que podiam encontrar em esconderijos próximos, os escravos precisavam também da oportunidade de escapar, o que o ambiente urbano tornava possível. Lavadores e lavadeiras, vendedores ambulantes, negros de ganho, carregadores, marinheiros, todos circulavam livremente pela cidade ou pelo porto. A maior liberdade dos homens era provavelmente outro motivo para que as escravas representassem uma porcentagem menor dos fugitivos. As criadas domésticas, especialmente crioulas e mulatas, ficavam confinadas dentro das casas e não podiam andar pelas ruas sem seus senhores. As vendedoras de rua, geralmente africanas, tinham mais chances de escapar que as escravas brasileiras.[13]

Por fim, os novos africanos fugiam por causa do "adestramento" que ocorria durante o período de aclimatação, quando homens e mulheres livres eram transformados em servos "obedientes". Weech ensinava o candidato a senhor de escravo como tratar os novos cativos durante os três primeiros meses. Começando com a afirmativa de que muitos eram ensináveis, enquanto outros eram como "animais", defendia o castigo implacável do mau comportamento, por-

que trabalhariam melhor para um senhor ríspido do que para um gentil. Em particular, aconselhava que a punição fosse severa de início para que o negro aprendesse que seria sempre castigado por infrações.[14] Assim, no caso de novos africanos, era durante o período de aclimatação, quando os donos estavam afirmando sua dominação, quando batia a saudade e as florestas tropicais lembravam a África, que tentavam a primeira fuga. Quanto aos escravos brasileiros, seus motivos de fuga eram semelhantes. Eles também queriam voltar a reunir-se com os membros da família. Além de maus-tratos,[15] o motivo mais comum para a fuga de um escravo brasileiro era a separação da família, fosse no Rio ou em outra província. Muitos desses fugitivos escapavam logo depois de chegar ao Rio, enquanto que os escravos cariocas vendidos para fora da cidade muitas vezes retornavam; seus donos furibundos de São Paulo ou Recife punham anúncios nos jornais locais para tentar recuperar sua propriedade. Uma das fugas mais longas documentadas de um escravo brasileiro envolveu Pedro Vieira, que crescera em Santa Cruz, perto do Rio. Em 1842, quando foi separado da família e mandado de navio para a fazenda Gameleira, na província do Piauí, fugiu para reencontrar-se com seus irmãos e parentes que ainda moravam em Santa Cruz. No caminho para o sul, foi recrutado pelo exército no Ceará e acabou transferido para a corte em 1845. Ali, foi reconhecido como escravo fugido e teve de fazer uma petição ao imperador para ter permissão de ficar em serviço no Rio.[16]

A incidência de fugas de escravos brasileiros e africanos para escapar de castigos cruéis é quase numerosa demais para ser mencionada. Enquanto alguns se suicidavam porque temiam a brutalidade dos donos (ver adiante), outros fugiam para escapar de uma punição específica ou de um senhor cruel. A investigação da morte por tortura do escravo Francisco nas mãos de seu senhor revelou que Thomé Rodrigues Lima costumava tratar seus escravos "com tal barbaridade" que Francisco não foi o primeiro a morrer. Testemunhas disseram que Thomé tinha matado brutalmente outros dois cativos. Quando fugiu (após as duas mortes?), Francisco foi recapturado. Seu senhor açoitou-o e depois o pendurou numa laranjeira, onde morreu de fome e sede três dias depois.[17]

Os escravos fugiam também porque seus donos não cumpriam determinados acordos. Segundo Rugendas, quando um senhor se recusava a permitir que um escravo comprasse sua liberdade depois de economizar durante muitos anos, o cativo fugia na primeira oportunidade; se fracassasse na fuga, cometia suicídio. Outras disputas envolviam amiúde deveres do trabalho e salários. Por

exemplo, o africano livre Agapito fugiu porque seu curador exigia que trabalhasse aos domingos e só lhe dava comida duas vezes por dia.[18] Porém, era comum também que um negro de ganho fugisse porque não conseguia ganhar o salário ou acumular o dinheiro semanal exigido por seu dono. Tendo em vista que seria punido se não aparecesse com a quantia estipulada, tinha de fugir ou enfrentar o castigo.

Quaisquer que fossem os motivos da fuga, depois de realizada, os escravos defrontavam-se com o problema de evitar a recaptura. A tabela 10.4, baseada naqueles que retornaram ao Calabouço em 1826, revela que os fugitivos haviam sido capturados em todo o atual estado do Rio de Janeiro. Embora a amostra possa privilegiar os casos em que as autoridades tiveram despesas para devolver os fugitivos ao Rio, ela revela o nome de muitos lugares onde encontraram abrigo. O interessante é que somente uns poucos foram capturados no Rio urbano,[19] ao passo que a maioria foi presa nos subúrbios e no interior. O maior número de fugitivos (137) escondera-se na Lagoa, onde existia pelo menos um quilombo. Em segundo lugar vinha Praia Grande (hoje Niterói) e sua vizinha Icaraí (46), localizadas do outro lado da baía da Guanabara. Em Inhaúma foram capturados 76, e 56 em Irajá. O resto foi preso em áreas montanhosas, como a serra dos Órgãos, ou ao longo da costa, em Mangaratiba e Parati, ou nas estradas e vilas que levavam a Minas Gerais, como Iguaçu (Nova Iguaçu).

Devido à diversidade de nomes na tabela 10.4, a única generalização possível é que quanto mais longe do Rio eram capturados, menor o número daqueles que retornavam ao Calabouço e aos seus donos. Pode haver duas explicações para isso. Os que iam mais longe talvez jamais fossem capturados e levados de volta ao Rio, como o oleiro que fugira para São Paulo e vivia como liberto lá.[20] Porém, o mais provável é que fossem entregues às autoridades provinciais, que não os recambiavam para a corte. Os novos africanos que não sabiam quem eram seus donos acabavam provavelmente suas vidas em fazendas do interior, se não definhassem em cadeias, como acontecia com fugitivos não reclamados no Rio (capítulo 5).

Por fim, as distâncias relativamente curtas que muitos escravos percorriam sugerem que o terreno difícil não só proporcionava refúgios a eles como atrapalhava seus movimentos. Se seguissem por estradas conhecidas ou caso se mantivessem perto de áreas povoadas, corriam o risco de ser descobertos, a menos que conseguissem passar por libertos; mas se entrassem em florestas não trilhadas,

TABELA 10.4

FUGITIVOS E QUILOMBOLAS NO ESTADO DO RIO DE JANEIRO, 1826

Nome do Lugar[a]	Nº	Nome do Lugar	Nº
Rio de Janeiro e Subúrbios	426	Rezende (Resende)	[illegible]
Lagoa	137	Inhomerim	[illegible]
Inhauma,* Inhahuma	76	S. João do Principe	[illegible]
Irajá*	56	Araruâma	[illegible]
Engenho Velho	37	Paty, Paty (Pati) do Alferes	[illegible]
Ilha do Governador*[b]	34	Suruhy* (Suruí)	[illegible]
Campo Grande	30	Capivari, Capivari e Macahé	[illegible]
Jacarepaguá	29	Curato de Cebollas	[illegible]
Guaratiba	12	Jacotinga	[illegible]
Botafogo	5	Maricá*	[illegible]
Corte	4	Parahiba* (Paraíba)	[illegible]
Praia Pequena	2	Rio Bonito*	[illegible]
Cosme Velho	1	Sacrafamilia	[illegible]
Mataporcos	1	S. José do Rio Preto	[illegible]
Rio de Janeiro	1	Bananal	[illegible]
S. Cristóvão	1	Cantagallo (Cantagalo)	[illegible]
		Chácaras	[illegible]
Provincia do Rio de Janeiro	469	Itaborahy (Itaboraí)	[illegible]
Praia Grande* (Niterói)[c]	78	Macacu e Caxias	[illegible]
Icarahy, Jacarahy e Praia Grande	46	Nova Friburgo	[illegible]
S. Gonçallo (S. Gonçalo)	33	Paraty (Parati)	[illegible]
Itaguahy, Taguahi (Itaguaí)	27	Guapimerim	[illegible]
Iguassú* (Nova Iguaçu)	1	Mangaratiba	[illegible]
Mereti, Merety,* Miriti, Mirity	22	Serra dos Orgaons (Serra dos Órgãos)	[illegible]
Pilar*	22		
Magé (Majé)	18	*Não Localizados*	[illegible]
Marapicú	15	Tapacorá	[illegible]
Porto das Caixas	14	S. Antônio do Matto	[illegible]
S. João de Marcos, Marques	14	S. José de El Rei*	[illegible]
Saquarema	12	Mato do Rei	[illegible]
Itaipú	11	Guapi	[illegible]
Pirahy (Piraí)	11	Guia	[illegible]
Macahé* (Macaé)	10	Tapavorá	[illegible]
Villa Nova, Villa Nova de S. José	10	Desconhecido	[illegible]
Cabo Frio	9	*Soma Total*	[illegible]

Fonte: AN, Cod. 359, Livro 1, Polícia, Suprimentos de Despesas com Escravos Fugidos.
[a] Cada nome marcado com um asterisco indica um lugar em que um quilombola foi capturado.
[b] Seis desses fugitivos foram presos no Quilombo de Garahy na ilha.
[c] O nome entre parênteses é uma grafia alternativa ou moderna.

teriam pela frente ataques armados de bandos de índios, seqüestradores de escravos e fugitivos suspeitosos, para não mencionar os perigos naturais, como serpentes venenosas, morcegos vampiros, onças e insetos. Quem sobrevivia nas florestas, o fazia freqüentemente com muitas dificuldades.[21]

Outros fugitivos preferiam esconder-se em meio aos relativos confortos da vida urbana. À medida que o Rio crescia, com uma grande população de todas as cores, tornava-se mais fácil encontrar refúgio nos bairros miseráveis da cidade, especialmente se fossem da mesma cor de seus protetores. Em 1833, um dos mais famosos refúgios de fugitivos era o Beco do Bragança, onde se misturavam aos pobres. Outra área onde os pobres construíam seus barracos era ao longo do Aterrado, outrora um pântano conhecido por suas febres mortíferas. Até o pântano ser drenado, a área em torno da estrada que levava a São Cristóvão era o lar dos "miseráveis, mendigos e fugitivos que, cobertos pela vegetação, ali dormiam ou se escondiam". O morro do Castelo, mais tarde posto abaixo, era um terceiro refúgio, bem no centro da cidade. Em 1838, o viajante Taylor subiu o Castelo e descreveu suas construções arruinadas e aparência miserável. Outros morros e áreas marginais da cidade abrigavam os pobres que, por sua vez, escondiam fugitivos ou, pelo menos, alugavam inadvertidamente casas para eles. Ainda em 1860, o chefe da polícia tentava proibir o aluguel de casas para escravos porque costumavam esconder fugitivos.[22]

Se não quisessem viver na miséria, eles tinham alternativas. Patrões precisando desesperadamente de trabalhadores e dispostos a arriscar a prisão concordavam amiúde em escondê-los entre seus próprios escravos. Os donos de sapatarias eram notórios por esconder fugitivos. Quando Romão desapareceu da rua do Cano, onde trabalhara em várias fábricas, seu dono acusou outros fabricantes de sapatos de abrigar escravos fugidos e desertores militares. Outros protetores de fugitivos eram amigos e parentes que queriam salvá-los das patrulhas, enquanto algumas pessoas, arriscando-se a ser presas, escondiam fugitivos por motivos caridosos. A Santa Casa da Misericórdia defendeu um velho que vinha escondendo fugitivos por algum tempo; e os irmãos da Santa Casa intervinham freqüentemente em favor de fugitivos quando pediam que aquela poderosa instituição intercedesse por eles junto a seus donos. Por fim, alguns indivíduos chegavam a esconder escravos com objetivos criminosos. Segundo a polícia, um inglês costumava esconder fugitivos para negociar com objetos roubados. Os que escondiam conscientemente enfrentavam penalidades duras, em especial se eles mesmos fossem escravos ou libertos.[23]

Outra maneira de esconder-se era fingir que se era liberto ou escravo de outro dono, especialmente quando mudavam para uma parte do país onde não eram conhecidos. Uma das expressões mais comuns da polícia para um suspeito de cor era: "ele diz que é liberto"; depois de uma investigação, a polícia freqüentemente determinava que o indivíduo em questão era um escravo passando por alforriado. Em 1819, o viajante Leithold encontrou um escravo nessa situação quando contratou o negro Manuel como criado pessoal. Gozou de seus bons serviços até que o homem foi reconhecido como fugitivo por um parente de seu antigo senhor. Embora tivesse vivido em liberdade durante três anos, Manuel foi forçado a voltar ao seu dono, para desapontamento de Leithold. Além de procurar a proteção ou emprego junto a outra pessoa, alguns fugitivos escapavam de senhores cruéis entregando-se a ladrões de escravos profissionais que os "seqüestravam" e os vendiam a traficantes que levavam caravanas de escravos para o interior. Em 1833, Domingos Moçambique foi preso por tentar ser vendido ilegalmente para Minas Gerais por um cigano.[24]

QUILOMBOS

Um dos lugares de refúgio mais perigosos para um fugitivo era o quilombo, colônia, acampamento ou vila onde se reuniam os quilombolas (ou calhambolas). Apesar dos riscos, os quilombos eram tão atraentes que numerosos fugitivos iam para os existentes nas cercanias da cidade. Na primeira metade do século XIX, à medida que mais e mais africanos chegavam ao Rio, a quantidade de quilombos aumentou, tornando-se uma ameaça para os senhores de escravos da cidade. Embora existissem desde os tempos coloniais, a polícia registrou a formação e subseqüente descoberta de muitos quilombos novos durante o século XIX. Em 1825, em particular, as autoridades queixavam-se de um aumento sem paralelos dos quilombos, reagindo com novas patrulhas para descobri-los e destruí-los.[25] Infelizmente, o que se sabe sobre os quilombos vem, em sua maior parte, dos registros esquemáticos dos que tentavam eliminá-los.

Quando a polícia ou os capitães-de-mato atacavam um quilombo, prendiam geralmente grupos pequenos de menos de cinqüenta, com freqüência, não mais do que cinco, dez ou vinte indivíduos que haviam formado um pequeno acampamento numa área isolada. As maiores estimativas para o número de habitan-

tes de um quilombo chegam a cerca de mil pessoas, mas o maior número de quilombolas capturados de uma única vez (em um ataque em Santa Teresa) foi de cerca de duzentos.[26] Em geral, quando a polícia atacava, muitos conseguiam escapar, e assim as capturas documentadas estabelecem apenas um mínimo de fugitivos presente em um quilombo em determinado momento. Outro motivo por que poucos eram comumente presos nos ataques policiais é que os quilombos deviam sua sobrevivência a informantes ou protetores da cidade. Em 1824, a polícia teve de agir no maior segredo para que os donos de tavernas, "que sempre têm [um] contrato com os negros fugidos" no bairro da paróquia de São João da Lagoa, não os informassem dos ataques de surpresa planejados. Os quilombos menores, sem rede de informantes, eram claramente mais vulneráveis às investidas da polícia; portanto, esses são os grupos que aparecem comumente nas fontes.

A maioria dos quilombolas que aparece nos registros da polícia era do sexo masculino e de origem africana. Em uma pequena amostra de 42 fugitivos designados como quilombolas, 71,4% eram homens e todos eram africanos, com exceção de um crioulo e dois de nacionalidade desconhecida. Suas origens seguiam as de outras amostras étnicas e nenhuma nacionalidade era dominante. Além dos fugitivos, às vezes aparecem nas fontes, como membros de quilombos, desertores dos serviços militares, ex-soldados e ex-marinheiros, homens livres criminosos e vagabundos, libertos e índios. Assim, era possível observar gente de todas as cores nos quilombos, inclusive brancos.[27] Tendo em vista que os africanos eram maioria, é de se supor que a maior parte dos quilombolas fosse tão jovem quanto os que chegavam ao Rio. Uma exceção foi Caetano da Guiné, que pediu aos sessenta anos sua liberação das galés depois de quatro anos de serviço fiel. Ao explicar seu caso, Caetano afirmou que fora escravo durante vinte anos, mas, "recebendo mais crueldade que caridade", fugira para o quilombo de Macabu, no distrito de Campos de Goitacazes. Depois de sua captura, fora levado ao Rio e condenado a quatro anos de galés. Outro documento revela que muitos dos quilombolas presos em Macabu tinham preferido a prisão a revelar a identidade de seus donos e ainda estavam lá na época da petição de Caetano.[28]

A estrutura social ou política dos quilombos é, em grande parte, desconhecida, mas sendo muitos tão pequenos, suspeitamos que poucos tivessem desenvolvido uma estrutura política além do bando de caça ou do nível de aldeia. Até

agora, não há indícios que sugiram a existência de grandes estados organizados perto do Rio, na escala de Palmares.[29] O líder político mais alto mencionado nos documentos era o chefe, geralmente assinalado pela polícia porque as penalidades para ele eram muito mais severas do que para os quilombolas comuns. Segundo Debret, o destino do chefe era ser açoitado até a morte em praça pública. No final da década de 1820, o castigo mais comum parece ter sido trezentas ou mais chibatadas e prisão nas galés — se a vítima sobrevivesse. A punição extrema dada aos chefes pode ter levado a outra forma de organização política ou ao ocultamento do nome dos verdadeiros líderes dos quilombos. O nome de um dos chefes, acusado de ser "o chefe de um bando de negros calhambolas", era Manuel José Alves da Costa, um liberto crioulo da Bahia e ex-mestre pedreiro. Em 1811, foi condenado pelo ataque no ano anterior à casa de Antônio Martins, por matar Martins, sua esposa e outra pessoa, e por roubar tudo antes de incendiar a casa. Foi acusado também de outros roubos e de esconder seus cúmplices, que eram escravos, evidentemente fugitivos. Outro chefe, que nunca foi aprisionado, era o africano Joaquim Bunga, que chefiara o quilombo do Gabriel, localizado em um mangue perto do Rio. Em 1876, quando um informante levou finalmente a polícia ao local, descobriram seu túmulo e queimaram e destruíram o que restava do quilombo.[30]

As histórias desses dois chefes ilustram também algumas das maneiras pelas quais os quilombolas se sustentavam, fazendo surtidas e roubos, ou graças ao comércio pacífico e à agricultura de subsistência. No primeiro caso, a polícia tendia a considerar todos os quilombolas ladrões que pilhavam a cidade, fazendas vizinhas e viajantes, o que era certamente verdade para alguns deles. Em 1825, numa ordem para extinguir os "grandes quilombos" entre Sarapuí e Rio de Iguaçu, uma autoridade observava que os fugitivos roubavam, matavam e cometiam outros crimes. Quando subiam os morros do Rio ou entravam em zonas sob controle dos quilombolas, os viajantes estrangeiros eram aconselhados a levar armas e se defender contra os fugitivos que viviam roubando e atacando estrangeiros. Os almocreves e outros que trabalhavam nas estradas entre Rio e Minas costumavam andar fortemente armados para se defender de quilombolas e índios. Os casos documentados de quilombolas acusados de roubo deixam poucas dúvidas sobre a participação de muitos deles em ataques para obter artigos que precisavam em seus acampamentos.[31]

Entretanto, nem todos eram bandidos armados. Muitos quilombolas parecem ter vivido em paz e muito raramente participavam de roubos ou rapinagem; ou se assim o faziam, era apenas para determinados itens. Em vez disso, viviam da agricultura de subsistência, caça e pesca e escambo com cariocas simpatizantes. A negra Ana, que vendia coisas para Maria Graham, obtinha ovos, frutas, aves e cestas de fugitivos que viviam perto das Laranjeiras e trocavam esses produtos por dinheiro ou artigos excedentes. Em outro quilombo, perto de Maricá, os fugitivos se sustentavam cultivando pequenos lotes de terra. A razão da sobrevivência do quilombo "muito antigo" dirigido por Joaquim Bunga talvez fosse que seus membros conseguiam obter alimentos caçando, pescando, plantando e negociando. Quando a polícia o invadiu, encontrou uma plantação de cana e enxadas, bem como uma canoa, rede de pescar e mosquete de caça. Além disso, havia machados, ferramentas de carpintaria e pilhas de lenha. Os quilombolas trocavam lenha por alimentos e bebida no Rio e tinham, havia muito tempo, relações comerciais com os negociantes de madeira, que lhes serviam de protetores. Evidentemente, os quilombolas mais bem-sucedidos baseavam-se em seus esforços próprios de subsistência e no comércio pacífico para sobreviver. Mas o contato com o mundo exterior para obter armas, machados, ferramentas, bebidas e outras coisas necessárias era sempre potencialmente perigoso, pois a polícia podia ficar sabendo de sua existência. Todavia, o estabelecimento de laços com protetores e clientes de seus produtos para que pudessem ter acesso a informações, armas e ferramentas também era necessário para sua sobrevivência.[32]

Em geral, o quadro dos quilombos perto do Rio é o de acampamentos pequenos de africanos, alguns dirigidos por chefes, que viviam de surtidas, atividades de subsistência e trocas. Antes de 1850, à medida que cresciam em tamanho e quantidade, aterrorizavam seus antigos donos, que viviam temerosos de outro Palmares ou de uma revolução haitiana. Entre os locais de quilombos perto do Rio citados com mais freqüência estavam Tijuca, Santa Teresa e Corcovado.

A Tijuca, que era então uma área montanhosa coberta de mata, com muitas cavernas e riachos, parece ter abrigado os maiores e mais importantes quilombos do Rio. Era um refúgio ideal para fugitivos. Ninguém sabe ao certo quando se formaram os primeiros quilombos da Tijuca, mas já existiam quando a corte portuguesa chegou em 1808. Apesar das tentativas de destruí-los, ainda estavam lá, cada vez mais fortes e com gente nova na década de 1820. Quando três escravos moçambiques foram capturados em um quilombo "na Tijuca, no pé da rocha queimada", um anúncio de jornal solicitou que seu dono os reivindicasse.

Em 1824, uma autoridade policial relatava que diversos quilombos localizados na área da Tijuca protegiam os escravos fugitivos, libertos e desertores, que se sustentavam negociando produtos agrícolas na cidade ou vendendo coisas roubadas. O inspetor da polícia Miguel Nunes Vidigal comandou numerosos ataques contra eles, mas não conseguiu destruí-los. Na maioria dos casos, a polícia ou os capitães-de-mato só podiam capturar uns poucos fugitivos de cada vez, os quais eram anunciados nos jornais. Esses anúncios ajudam a documentar a existência contínua dos quilombos da Tijuca.[33]

Muito mais próximos do centro do Rio estavam os quilombos perto dos arcos e na área florestal de Santa Teresa (morro do Desterro). Devido à proximidade da cidade, era mais fácil — e mais necessário — para a polícia atacá-los. Em 1823, Vidigal prendeu mais de duzentos quilombolas em Santa Teresa. Porém, não conseguiu eliminar o quilombo daquele morro, pois a polícia continuou a capturar fugitivos ali. Segundo Conrad, grupos de fugitivos reuniam-se também no Catumbi, perto de Santa Teresa.[34]

Outra área que atraía muitos fugitivos era o morro do Corcovado. De acordo com o viajante Bunbury, suas florestas eram o refúgio mais comum dos fugitivos que viviam do roubo. Quando visitou o Corcovado, Arago foi advertido para tomar cuidado com os "negros fugidos", que eram numerosos na montanha, mas tinham medo de armas de fogo. Walsh observou também que os fugitivos iam geralmente para o Corcovado ou montanhas contíguas, onde viviam do roubo. Ele explicava o medo que tinham de armas de fogo, no entanto, porque estavam armados de lanças quando atacavam os viajantes. O que os viajantes parecem ter observado era uma pequena parte de uma extensa rede de quilombos (ligados por laços políticos?) que existia no Corcovado e montanhas próximas, bem como onde é hoje o bairro da Gávea. Em particular, as montanhas em torno da Lagoa eram sítios de quilombos. Um grande número dos fugitivos (137) mandados da Lagoa para o Calabouço talvez viesse de um desses quilombos, embora não fossem identificados como quilombolas.[35]

Outras zonas perto do Rio onde se localizavam quilombos eram a ilha do Governador, agora local do aeroporto internacional, que tinha o quilombo de Garaí; outras ilhas da baía; e os subúrbios de Irajá e Inhaúma. Do outro lado da baía, muitos fugitivos eram apanhados em Niterói e sua área adjacente, São Gonçalo e ao longo da costa entre Cabo Frio e Parati (tabela 10.4). Nem mesmo a propriedade imperial da Quinta da Boa Vista estava livre de fugitivos que viviam em

um quilombo vizinho. Em 1850, uma carta do chefe de polícia acusava os escravos fugidos da propriedade de matarem um francês e uma mulher liberta que viviam perto de seu quilombo. Em particular, a carta advertia para que qualquer plano de ataque fosse feito em segredo, pois os escravos imperiais informariam os quilombolas se descobrissem alguma coisa com antecedência.[36]

Fora da vizinhança imediata do Rio, a lista de quilombos é muito maior (tabela 10.4). Entre eles estavam Iguaçu — onde havia um quilombo particularmente grande que a polícia tentava continuamente eliminar —, São João do Meriti, Pilar, Macaé e Maricá. Um quilombo de Maricá foi descrito por Darwin, que o visitou em 1832. Perto de um lago, seu morro escarpado de granito ajudara a proteger os fugitivos que haviam vivido ali trabalhando na terra até que os soldados chegaram e o destruíram (1826?). Conforme dizia a tradição, uma mulher velha cometera suicídio saltando de uma montanha, mas todos os outros foram capturados. Nas palavras de Darwin: "Em uma matrona romana, isso teria sido chamado de nobre amor pela liberdade; numa pobre negra, é mera obstinação brutal".[37]

Embora sejam apenas uma minoria da totalidade dos que existiram nas montanhas e florestas do estado do Rio de Janeiro, esses quilombos dão testemunho do desejo dos escravos de estabelecer suas próprias comunidades sem nenhum controle dos senhores e viver em liberdade, custasse o que custasse. Com efeito, muitos viviam "na maior miséria", segundo Walsh, que observou a pobreza de um grupo apanhado nos morros atrás do Rio.[38]

RETORNO DOS FUGITIVOS

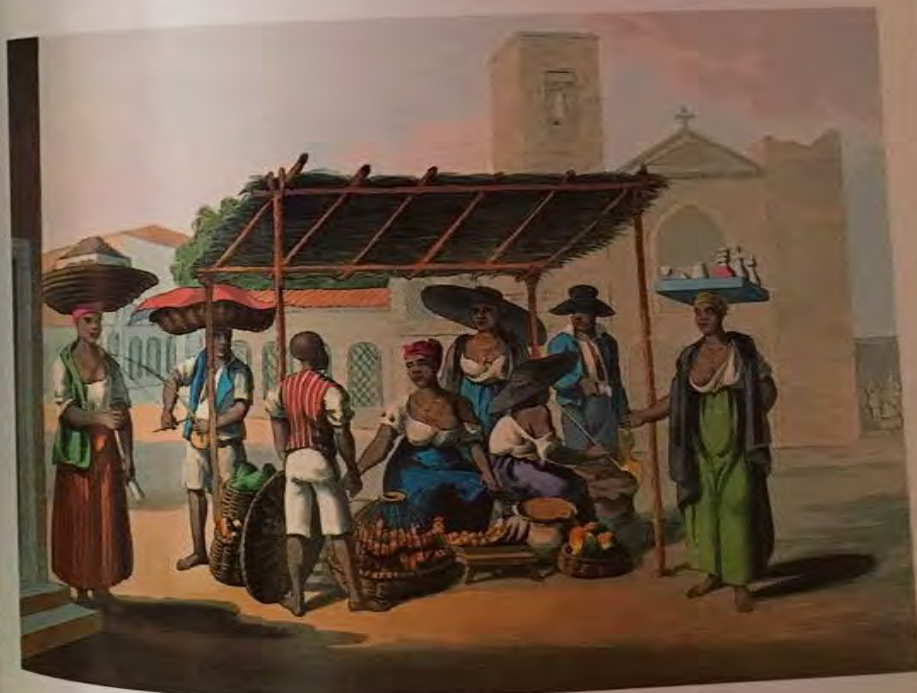
Era a "miséria", em especial a fome, que, às vezes, fazia-os voltar espontaneamente para seus donos. A fim de estimular essa prática, os senhores cariocas desenvolveram um costume "comum" pelo qual os fugitivos podiam "arrepender-se" e entregar-se, evitando assim o castigo severo.[39] Cansado de viver como fugitivo, mas temeroso da chibata, um escravo podia ir até uma pessoa poderosa ou influente — um vizinho, senhor rico, padre ou membro de uma irmandade religiosa — e pedir a ela que intercedesse em seu favor. Se essa pessoa, conhecida como padrinho, concordasse em ajudá-lo, ia pessoalmente falar com o dono do escravo, ou pedia por carta seu perdão. Ignorar a intervenção do padri-

nho e punir o escravo era considerado um insulto. Depois de se assegurar do perdão, o escravo podia retornar sem se submeter às costumeiras duzentas chibatadas reservadas aos fugitivos, exceto nos casos mais graves.

De modo geral, a correspondência da polícia revela que a maioria dos fugitivos não voltava aos seus donos por livre e espontânea vontade. Eram comumente levados pelas patrulhas de escravos aquarteladas em cada distrito da cidade e depois punidos severamente. Chefiadas por um capitão-de-mato, as patrulhas eram compostas por negros e mulatos, muitos dos quais escravos e libertos; algumas tinham inclusive índios, experientes nas trilhas das florestas. Nos distritos de Santa Ana e Jacarepaguá, libertos chefiavam as patrulhas em 1827, mas, em geral, eram brancos ou mulatos os que recebiam a licença de capitão do conselho municipal. Eles supostamente levavam uma vida confortável coletando as recompensas pelas capturas. Em 1836, ao devolver um fugitivo ao dono, recebiam uma remuneração de 8$000 réis. Se houvesse escassez de fugitivos, alguns capitães ou seus ajudantes "estimulavam" escravos a fugir ou seqüestravam-nos e devolviam-nos aos donos pela remuneração usual — e para a punição usual da pobre vítima. Alguns capitães estavam até implicados na venda de escravos raptados e fugitivos para os traficantes do interior.[40]

Um exemplo da eficácia da patrulha de escravos foi registrado pelo viajante Gendrin, cuja negra Eugénie fugiu de sua casa. Não tendo ela voltado até as onze da noite, ele e os vizinhos mandaram todos os negros da área procurá-la. A tentativa fracassou e notificaram a polícia, que informou as patrulhas. Quando Gendrin foi para cama, a patrulha já tinha devolvido a escrava. No dia seguinte, ela foi punida por sua fuga.[41] Como ilustra esse episódio, fugas curtas como a de Eugénie eram comuns, mas também o eram as capturas, efetuadas dentro de horas ou dias. Se o escravo não conseguisse a intercessão de um protetor poderoso, o castigo era inevitável e imediato. Porém, o tipo de punição e sua severidade dependiam do tempo de cativeiro do escravo, da duração da ausência, das tentativas anteriores de fuga e de qualquer comportamento criminoso, como resistir à patrulha de escravos.

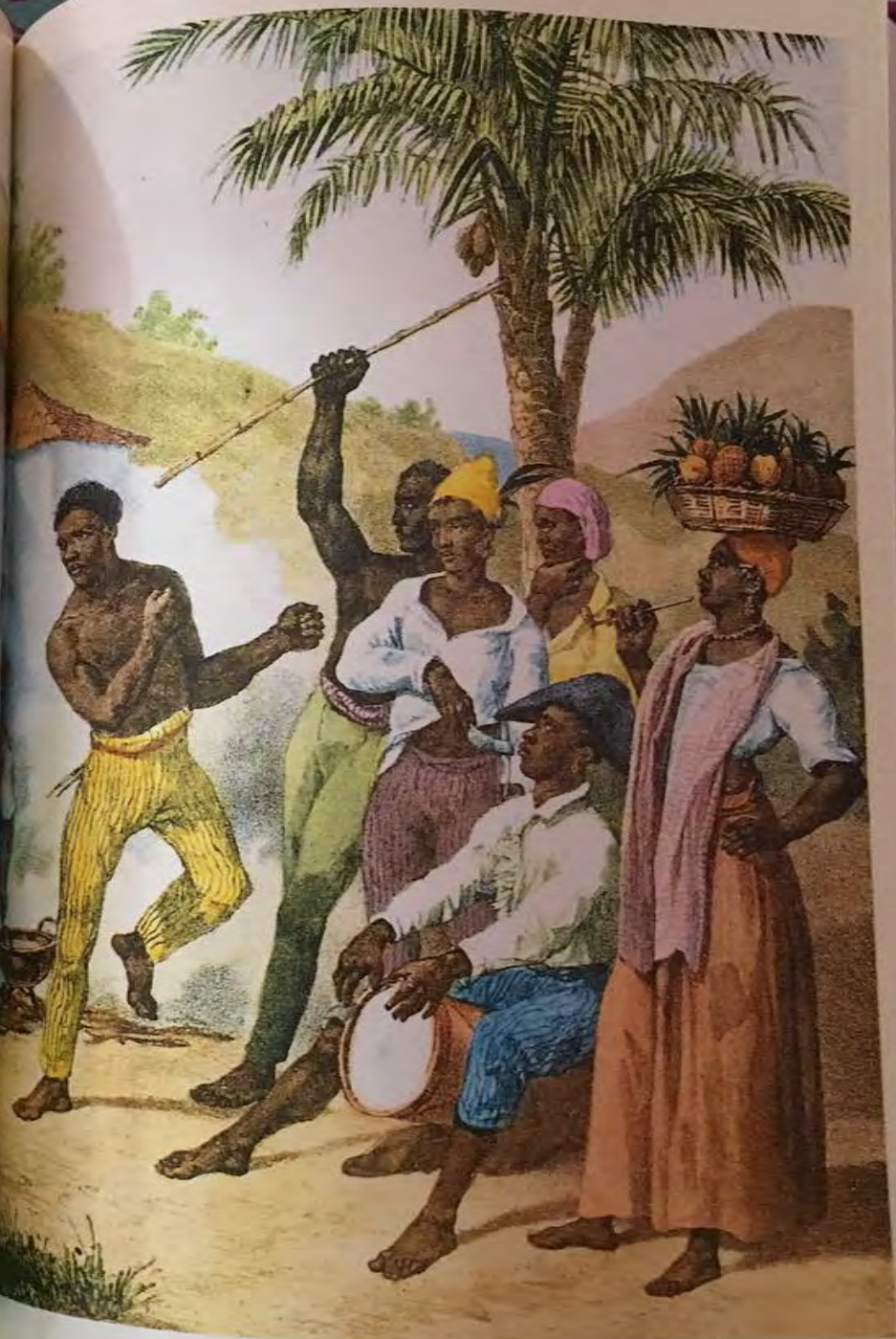
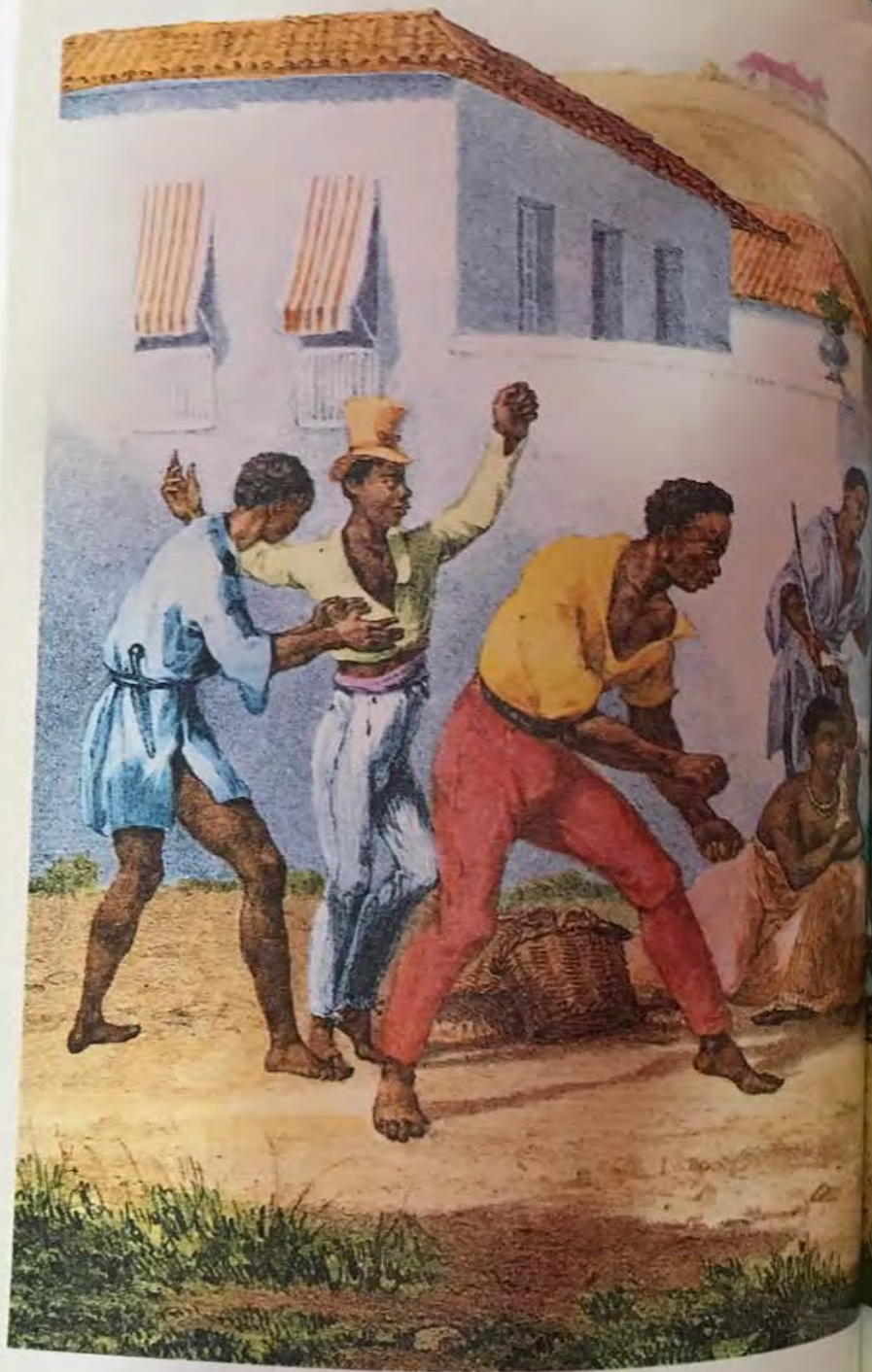
Depois da captura, o castigo costumava começar no aquartelamento do capitão-de-mato, com o tronco, onde o fugitivo ficava preso pelos pés. Se ele se recusasse a identificar seus donos, era torturado com anjinhos (instrumentos que apertavam os polegares) até falar. Era então entregue ao seu dono que, descontente e irritado, pagava a taxa e punia o escravo, ou mandava-o ao Calabouço

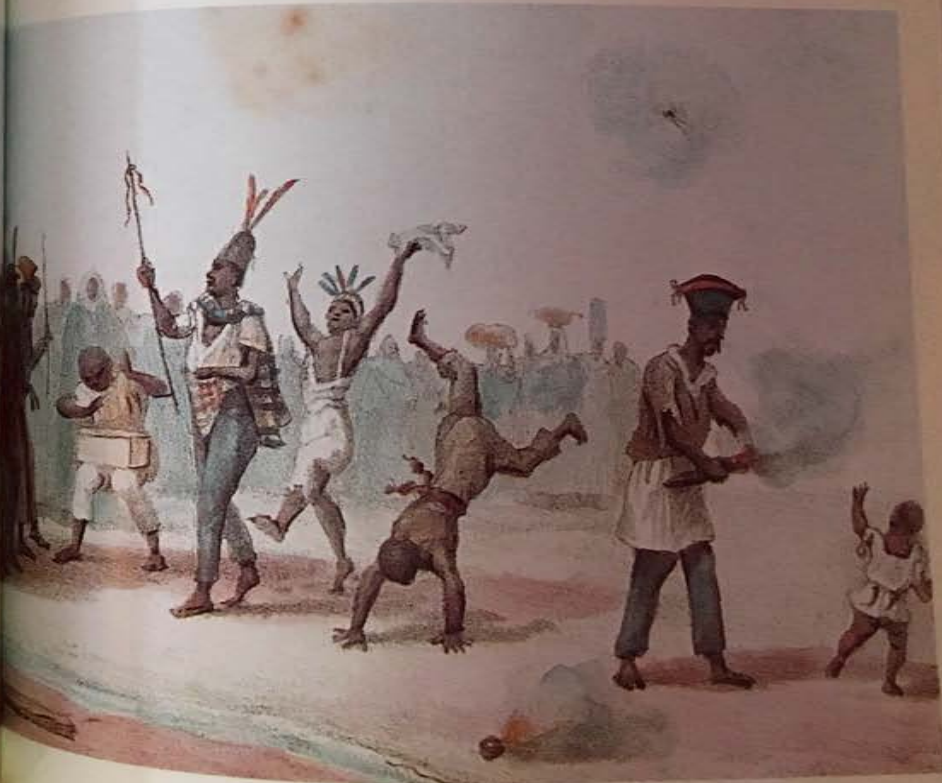
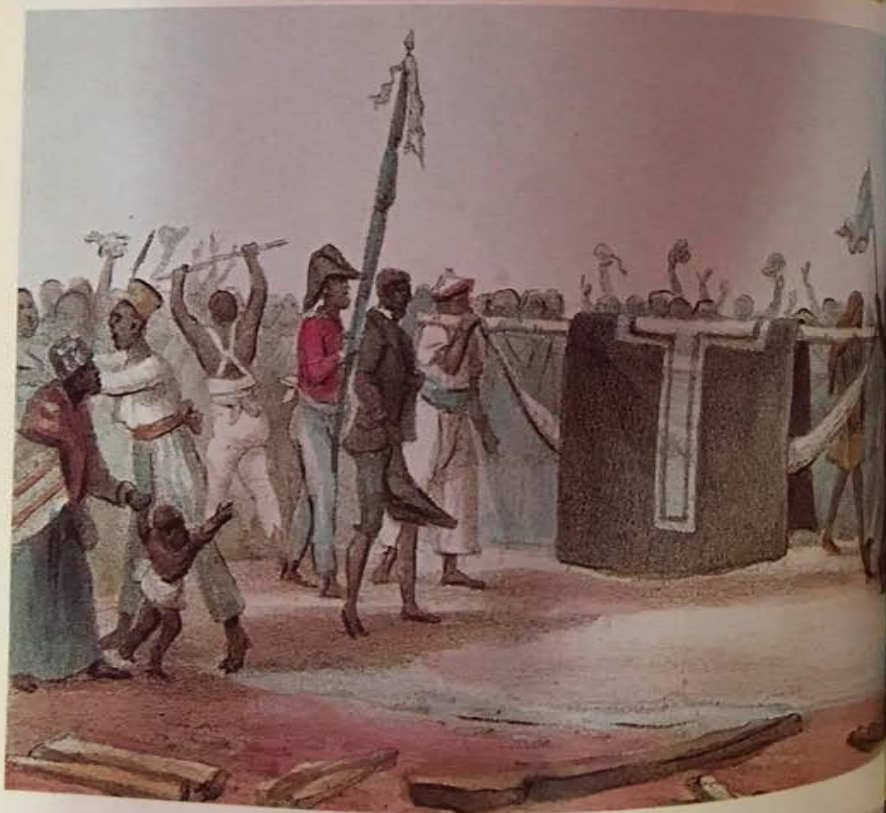
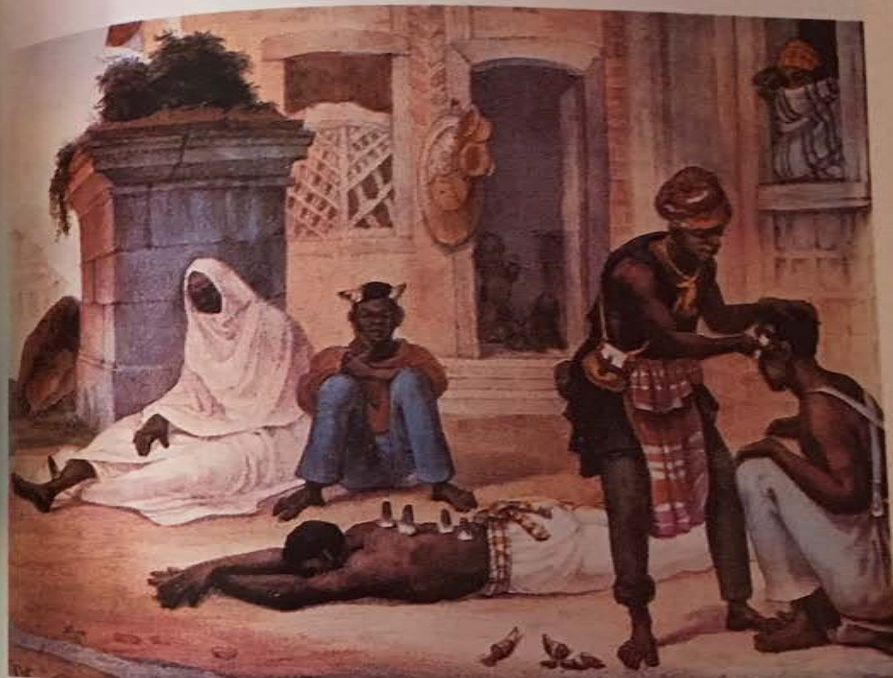
15. *As "Vênus" negras do Rio de Janeiro. De Debret.*

16. *As mulheres do mercado do Rio de Janeiro. De Chamberlain.*

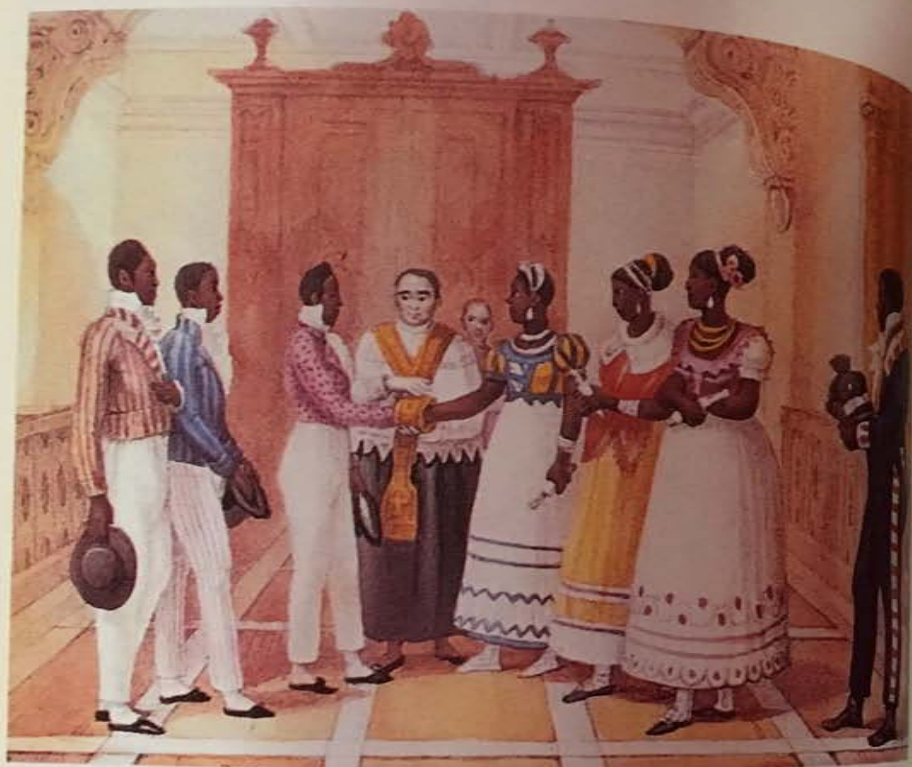
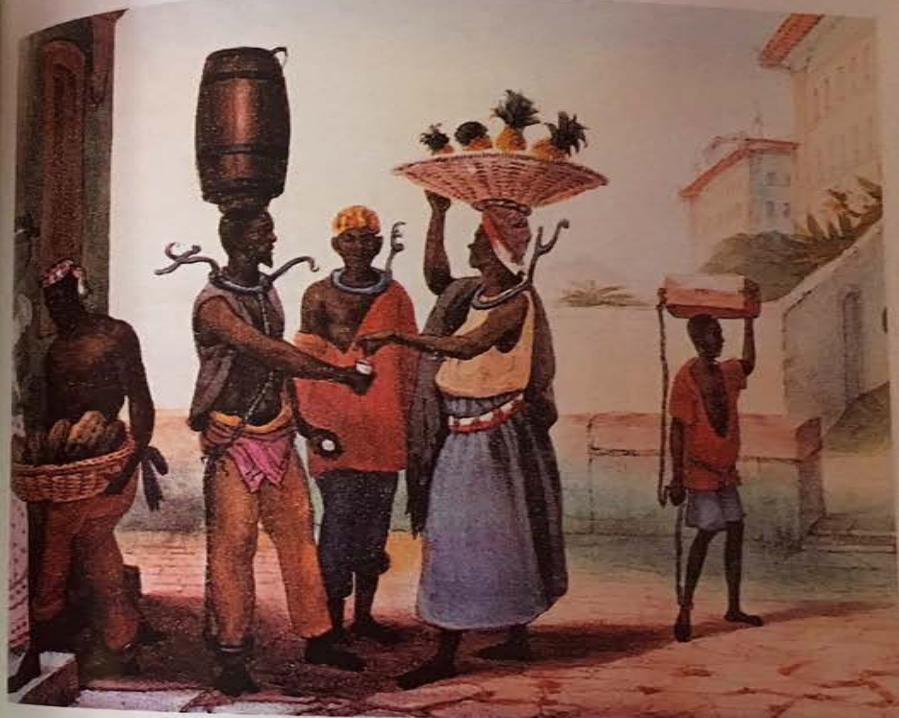
18. *Amuletos e talismãs brasileiros. De Thomas Ewbank.*

17. *Escravas de diferentes nações. De Debret.*

19. Músicos negros e seus instrumentos. De Debret.

20. O velho africano e seu instrumento, o oricongo. De Debret.

21. *O jogo da capoeira. De Rugendas.*

22. *Os funerais de uma mulher moçambique e o filho de um rei negro. De Debret.*

23. Coleta para a manutenção da igreja do Rosário. De Debret.

24. O cirurgião negro. De Debret.

25. *O ritual de Judas e imagens do diabo. De Debret.*

26. *O casamento de escravos de uma família rica. De Debret.*

27. *A argola de ferro, a punição de escravos fugitivos. De Debret.*

28. Mulheres negras do Rio de Janeiro. De Rugendas.

para as duzentas chibatadas regulares (até 1830) e mais confinamento no tronco. No entanto, se o escravo tivesse sido líder de um quilombo, recebia trezentas chibatadas e era humilhado publicamente em várias ocasiões nas praças públicas da cidade para servir de exemplo aos outros escravos. Os fugitivos que cometiam crimes graves poderiam receber até quatrocentas chibatadas e sentenças às galés, exílio na África ou morte.

Tendo passado pela prisão e pelas chibatadas, o escravo recebia então a marca do fugitivo: a gargalheira, uma coleira de ferro com uma pua que tornava difícil dormir. Quem usava a gargalheira era apelidado galhofeiramente de "cavalheiro". Os fugitivos impenitentes, até mulheres, ganhavam às vezes dispositivos adicionais na pua, como um sino. Alguns usavam também uma algema no tornozelo ligada por uma corrente à coleira. Segundo Walsh, a quantidade de escravos que usavam, coleiras de ferro nas ruas era a prova de que muitos tentavam fugir.[42]

SUICÍDIO

Uma vez que as conseqüências da fuga fracassada eram tão terríveis, a tentativa seguinte de escapar da escravidão era o suicídio. Mahommah G. Baquaqua e Francisca Mina são casos típicos daqueles que tentavam se afogar depois de falhar na fuga, mas o suicídio era comum também entre os que não tentavam fugir, pois alguns escravos nunca tinham a coragem ou a chance de escapar. Porém, ambos os grupos de escravos buscavam no suicídio a fuga definitiva da escravidão.

Os viajantes registraram a freqüência de suicídios entre os escravos. Walsh, por exemplo, afirmou que era um acontecimento diário e que a enseada estava constantemente coalhada de cadáveres de negros, em particular, em Botafogo. Ele mesmo os viu "deixados pela maré na orla". Ainda na época de Ewbank, ocorriam continuamente suicídios de escravos e os registros policiais do século XIX indicam o grande número desses suicídios em relação aos poucos casos ocorridos entre gente livre. Porém, o verdadeiro número de suicídios de escravos jamais será conhecido, pois, como observou Ewbank, não recebiam reconhecimento oficial. Com efeito, a tendência era não os registrar, em parte devido ao costume de enterrar os escravos onde haviam se matado. Por exemplo, um es-

cravo do padre João José Moreira enforcou-se numa árvore nas terras de dona Ana de Franca Miranda e o padre enterrou-o ali mesmo. Quando ela protestou, uma autoridade policial respondeu que era costume enterrar os negros que se enforcavam na floresta onde tinham morrido. E observou também que esse costume seguia a lei canônica, que proibia o sepultamento de suicidas em terreno consagrado.[43]

Mesmo onde existem estatísticas, como as coletadas pelo dr. Haddock Lobo ou no apêndice B, havia poucos suicídios registrados. Ao listar a causa da hospitalização de mais de 5867 pessoas, o dr. Haddock Lobo arrolou apenas vinte suicídios, incluindo catorze escravos e uma escrava.[44] Uma lista de causas da morte de 4071 cativos enterrados pela Santa Casa da Misericórdia entre 1695 e 1839 atribuía somente cinco a suicídio (tabela 6.3). Por outro lado, viajantes, registros policiais e outras fontes estabelecem que o suicídio de escravos era mais comum do que isso e proporcionalmente mais freqüente do que entre gente livre, e que seu número era sempre subestimado.

Embora não se saiba quantos escravos se mataram, é possível discutir os métodos de suicídio de alguns deles. Uma pequena amostra de 69 cativos, 56 dos quais homens, ilustra que eles recorriam principalmente a afogamento, enforcamento ou estrangulamento e armas de fogo ou brancas. Embora afogar-se fosse um dos métodos mais comuns, a amostra distorce sua freqüência como causa de morte. O afogamento era mais comum do que isso porque os escravos que assim se matavam não eram identificados como suicidas, exceto se houvesse testemunhas. A polícia registrava apenas o número de cadáveres negros encontrados nas praias, sem tentar determinar a causa da morte.[45]

Outras formas de suicídio que escaparam dessa amostra eram também usuais. Os viajantes observaram que os cativos se matavam comendo terra, engolindo a língua e tomando venenos. No primeiro caso, Schlichthorst é típico dos que culpavam a prática de comer terra pela quantidade de suicídios de escravos.[46] Conforme Debret, certas nações, como os monjolos, que eram "apaixonados pela liberdade", comiam terra para morrer. Quando um escravo ficava cansado de viver, relatou um viajante, começava a comer terra (e a recusar outros alimentos?). Pouco depois, sua pele encolhia e ficava cinzenta e seus olhos mortiços. A essa altura, o senhor tentava deter o "suicídio" colocando uma máscara de ferro no escravo para evitar que comesse mais terra. Embora comer terra possa ser um sintoma de desnutrição grave (capítulo 6), não está claro por

que os senhores ligavam essa atividade ao suicídio, a não ser que os escravos comessem deliberadamente terra para matar a dor da fome enquanto definhavam até a morte. Schlichthorst relatou que quando tiravam a máscara para que o escravo pudesse comer, ele tinha de ser alimentado à força. Muitos novos africanos tentavam morrer de fome até serem forçados a comer. Com alguns, no entanto, nenhuma tortura ou alimentação forçada tinha sucesso e morriam lentamente de inanição.

Dois outros métodos de suicídio, encontrados especialmente entre os novos africanos, eram engolir a língua e a "nostalgia", chamada de banzo. Os negreiros e os negociantes do Valongo ficavam usualmente alertas para evitar ambas as formas de suicídio. Os africanos que morriam sem qualquer sinal visível de dano físico eram acusados de parar de respirar engolindo a língua. De acordo com o dr. Sigaud, o suicídio era comum entre os negros congos e minas, que preferiam se matar por asfixia (engolindo a língua) e enforcamento. Embora admitisse que havia lido relatórios de fisiologistas afirmando que ninguém podia parar de respirar dessa forma, ele acreditava firmemente nessa prática, porque a testemunhara três vezes com negros minas.

O dr. Sigaud descreveu o banzo como um "tipo de consumpção" resultante de inatividade e tendo uma "causa moral". Dizia-se que os escravos que eram "vitimados pelo amor extremo" de sua terra natal morriam de "nostalgia". Recusavam-se a andar, comer ou se exercitar, exceto se açoitados; e definhavam lentamente até morrer. Freireyss chegou a afirmar que quando cinqüenta ou mais escravos morriam a bordo de um navio negreiro, "uma terça parte" morrera por amor à terra natal.[47]

Outra causa de morte muito difícil de documentar naquela época era o auto-envenenamento, mas o dr. Sigaud oferece algumas pistas sobre essa prática. Segundo ele, os negros tinham a reputação de ser "hábeis envenenadores" e conhecedores das plantas venenosas de suas terras natais, e aqueles que queriam matar seus donos ou se suicidar usavam venenos vegetais, que obtinham geralmente nas lojas e fábricas da cidade. Para ele, porém, quem sabia fazer e usar venenos eram as negras velhas, espécies de "feiticeiras" que os preparavam e ensinavam os escravos a usá-los. Conforme o dr. Sigaud, o que davam como veneno eram plantas, como cicuta, dulcamara e estramônio, que eram facilmente colhidas nos arredores do Rio. Outros venenos, disponíveis em lojas que vendiam objetos de ferro ou drogas, eram sublimado corrosivo e arsênico, utilizados para

matar roedores e insetos. Os senhores de escravos e o dr. Imbert acreditavam que os cativos iam comumente às lojas e compravam arsênico para "uso criminoso". Outros venenos conhecidos dos escravos eram o suco da mandioca e o das folhas de tabaco. Sigaud concluía observando que os negros preferiam usualmente enforcar-se a envenenar-se, mas se decidissem utilizar veneno, escolhiam um que fosse "seguro", como sublimado corrosivo e arsênico. Porém, se pretendiam matar seus donos, selecionavam o suco de "plantas narcóticas" para misturar na comida, a fim de "acalmar" os senhores e causar problemas digestivos constantes que poderiam ser confundidos com outras doenças e esconderiam a verdadeira causa da morte.[48]

As razões dos suicídios são mais difíceis de determinar que seus métodos. O dr. Sigaud achava que três motivos eram nostalgia, punições injustas e ciúme. A esses se deveria acrescentar o desejo de fugir da escravidão, como vários casos ilustram. A nostalgia era um motivo comum dado para o suicídio de africanos. O viajante d'Assier conheceu um velho africano que acreditava que após a morte seu espírito reencontraria os ancestrais na África. O velho disse que quando chegaram ao Brasil, ele e seus companheiros fizeram um pacto de suicídio para voltar à África juntos, mas somente um deles teve coragem de se matar. Como exemplo para os outros, o feitor cortou a cabeça do suicida, pois acreditavam que um espírito sem cabeça não conseguia voltar para a terra natal. Por esse motivo, a polícia decapitava os fugitivos mortos ao resistir à captura. Depois do fracasso do pacto suicida, o informante de d'Assier tentou fugir, mas foi recapturado e reescravizado. Quando o viajante o conheceu, era um homem velho, esperando a morte e o momento de voltar à África. Como disse a d'Assier, "sou velho, não tardarei em retornar para minha terra".[49]

Alguns dos métodos que os africanos escolhiam sugerem o desejo de retornar à África como motivo do suicídio. O afogamento e o enforcamento em árvores, significativos no contexto das crenças africanas, facilitariam a passagem de seus espíritos para a terra natal.[50] Os que se afogavam talvez acreditassem que a água era a barreira (Calunga) que tinham de cruzar para chegar à África e reunir-se aos ancestrais. Na crença dos kongos, "os ancestrais vivem na terra, nas florestas e nas águas". Os que se enforcavam, especialmente na floresta, talvez acreditassem na associação entre espíritos e árvores. Na região do Kongo, os povos crêem que os espíritos dos mortos de uma determinada aldeia ficam muitas vezes perto de uma árvore grande e imponente. No Rio, a escolha simbólica de

árvores para o suicídio era reconhecida até pelos senhores, que cortavam o galho em que o escravo se enforcara e enterravam o suicida junto à árvore. É o complexo de crenças sobre a vida após a morte que provavelmente explica melhor por que algumas nações — minas, congos e gente do Gabão — eram tidas como mais propensas ao suicídio do que outras.

No entanto, muitos que não compartilhavam das crenças dos kongos também cometiam suicídio, inclusive escravos católicos; nesses casos, as razões do gesto estavam intimamente relacionadas a torturas brutais ou ao medo da punição. Qualquer que fosse a nacionalidade ou a fé religiosa deles, os castigos cruéis levavam escravos ao suicídio. Por exemplo, o africano livre Evaristo Mina tentava matar-se cada vez que era punido por uma de suas numerosas fugas. Devido à sua "incorrigibilidade", foi confinado na Casa de Correção para evitar novas tentativas de fuga ou suicídio. Outra africana livre, chamada Rosa, que tinha cerca de onze anos de idade, jogou-se em um poço, mas foi salva. Ao investigar o caso, o curador encarregado dos africanos livres observou que ela tinha cicatrizes de castigos, porém no mais revelava bom tratamento. Para explicar a tentativa de suicídio, escreveu que ela era obrigada a fazer todo o trabalho da casa e que era constantemente repreendida quando acontecia algum atraso. Devolveu-a ao mesmo curador, mas o chefe da polícia discordou da decisão, determinando que ela não fora tratada com humanidade e ordenando sua transferência para outro curador.[51]

Outra tentativa de suicídio foi testemunhada por Walsh. Certa noite, ele e um amigo viram a polícia conduzindo uma escrava para o Calabouço a fim de ser açoitada. Quando passou diante da porta deles, a mulher escapou dos policiais e jogou-se ao mar. A polícia não fez esforço algum para salvá-la, mas o amigo de Walsh mandou seus negros resgatá-la. Assim, ela sobreviveu para contar a Walsh sua história. Disse ser uma mina que fora seqüestrada certa noite em sua choça e levada para um navio negreiro, que a trouxe para o Rio. Foi vendida no Valongo e batizada na igreja da Candelária com o nome de Francisca. Comprada por um senhor que morava perto de Botafogo, ela lavava roupa. Porque seu dono era cruel (Walsh notou que seus braços e lados estavam inflamados por causa de um espancamento), fugiu para a floresta, onde foi capturada por um capitão-do-mato. Decidira matar-se em vez de ser devolvida ao seu senhor.[52]

O caso trágico de Isabel, uma parda que gozara da posição privilegiada de mucama na casa de seus donos, sugere outro motivo para o suicídio de escravas

brasileiras — casos de amor interrompidos por seus senhores. De acordo com o chefe da polícia na investigação da morte de Isabel, seu senhor alegara que ela era tratada com moderação, mas que estava "enlouquecida" pelas "seduções" de um trabalhador português, a quem deixara entrar na casa. Ao ser descoberta, fora punida com a palmatória, mas, apesar disso, deixou seu amante entrar de novo. Quando ele estava saindo, foi descoberto pelo senhor, que o perseguiu, mas não conseguiu apanhá-lo. Enquanto isso, Isabel fugia. Seu corpo foi encontrado na praia de Botafogo.[53]

Um barbeiro habilidoso suicidou-se porque temia "a provação que tinha de passar". Shillibeer conheceu no Rio um mercador inglês que ia todas as manhãs a um barbeiro a quem considerava um "homem tranqüilo, de grande indústria e, tanto quanto pude observar, sempre alerta ao interesse de seu senhor". Uma vez que ganhava seu próprio dinheiro, o escravo tinha de dar uma determinada quantia ao dono ou seria açoitado. Como não conseguia ganhar o suficiente para satisfazer seu senhor, mesmo com a ajuda do comerciante inglês, matou-se com uma navalha. Seu corpo ficou abandonado durante dias, tratamento comum dado aos cadáveres dos suicidas.[54]

Por fim, Dabadie relembrava o caso de Antônio, que preferiu morrer a ser escravo. Com efeito, suas três tentativas de suicídio deram-lhe a liberdade. Na primeira vez, tentou enforcar-se, mas alguém cortou a corda. Na vez seguinte, saltou da janela de um segundo andar, mas sobreviveu com ferimentos. Na terceira vez, apunhalou-se no estômago, mas foi novamente salvo. Segundo Dabadie, disse então: "Vocês estão se dando a um trabalho inútil, porque vou tentar de novo: prefiro morrer a ser escravo!". Ao ser levado para tratamento na Santa Casa, a administração interveio e comprou sua liberdade. Depois disso, trabalhou como criado livre na Santa Casa, sem tentar matar-se.[55]

Embora esses poucos casos iluminem alguns dos motivos de suicídio — nostalgia, maus-tratos, desejo de fugir da escravidão —, eles também ilustram uma resistência última à própria escravidão, pois o suicídio ocorria freqüentemente depois de várias fugas fracassadas. No caso de muitos africanos, era apenas mais um passo na tentativa de regressar à terra natal. Havia, no entanto, indivíduos "excepcionais", "profetas" na crença dos kongos, que realizavam seus sonhos, retirando-se do Brasil vivos e atravessando o oceano de volta à África.

Um exemplo típico dos sonhadores era o liberto que Bremoy, saudoso de casa, encontrou numa estrada perto do Corcovado. O liberto estava sentado com os olhos fixos no oceano a distância. Reconhecendo nele um carpinteiro que fizera alguns trabalhos para ele, Bremoy aproximou-se e perguntou por que estava tão longe da cidade. O homem respondeu: "Estou rezando para que as águas levem minhas saudades para minha querida terra". Desde que fora alforriado, três meses antes, José viera morar naquele lugar para que pudesse olhar o mar e sentir-se perto da África. Mostrou a Bremoy quatro figuras esculpidas e explicou que representavam seu tio, que era um rei, seu pai, sua esposa e seu filho, que jamais vira. Naquela ocasião, estava economizando dinheiro para comprar a passagem de volta para Angola. Seis meses depois, quando Bremoy voltou para vê-lo, encontrou sua cabana abandonada e nunca soube se o carpinteiro realizara seu sonho.[56]

Muito tempo depois, outros artesãos africanos planejaram retornar à África. Depois dos anos de pico da imigração branca, na década de 1840, o cônsul inglês Hesketh informou Londres que a competição dos brancos afetara "os trabalhadores e artífices de cor livres deste lugar, que estão descontentes com a redução dos salários em conseqüência do influxo de concorrentes brancos e estão desejosos de voltar à África". Por isso, um "africano livre inteligente" pedira ao consulado britânico proteção para assegurar um transporte seguro dele e de "um grande número de seus conterrâneos" para Ambriz, e declarou que havia mais de quinhentos africanos livres que queriam partir para a África e se recusariam a ir para outro lugar.[57]

Os registros de passaporte e a correspondência da polícia revelam que existiram realmente ex-escravos que partiram do Rio para a costa da África. Em 1832, uma liberta da nação benguela, Maria Carneira Pereira, recebeu um passaporte para ela e suas três escravas, Luzia, Vitória e Joana, da mesma nação, para ir para Benguela. Em 1850, recebeu também passaporte para Benguela o ex-escravo Sidnei Cabinda, que pertencera à José Tully & Companhia, mas ele partiu em circunstâncias questionáveis, pois foi, na verdade, deportado. Segundo a polícia, seus donos deram-lhe liberdade condicional em 1846, com a promessa de liberdade plena cinco anos depois. No intervalo, ele se comportou mal, na visão deles, recusando-se a obedecer e fugindo várias vezes. Assim, que-

riam revogar sua liberdade, mas temendo sua vingança, cederam seus direitos sobre ele ao país e fizeram o governo deportá-lo para Benguela. Tendo em vista que a deportação para a África era uma das punições impostas aos escravos, até mesmo africanos, alguns deles retornavam ao continente natal por terem cometido crimes graves.[38]

Em 1830, 35 negros foram mandados de volta para Cabinda, porque os traficantes os tinham aprisionado criminosamente na África, quando foram convidados a bordo para um jantar. Uma vez que eram homens livres, seus donos no Rio receberam ordens para libertá-los. O motivo por trás da libertação desses funcionários seqüestrados fica claro a partir de seus altos títulos; evidentemente, foram devolvidos a Cabinda a fim de restabelecer boas relações comerciais com os dirigentes locais. Entre os recambiados estavam Mambuco Canga (*the Mambouk*), Canga Linguister (o intérprete), Mafuca Iinga (*the Mafouk*) e Mangofe Manoel (*the Mangove*).[39]

Marinheiros africanos também regressavam à África. Uma vez que também tinham de tirar passaporte, eram geralmente listados por ocupação. Em 1840, João Manuel da Ponha, "homem negro, nativo da Costa da Mina" e marinheiro, recebeu passaporte para Benguela. Tendo em vista que os senhores alugavam escravos para os navios negreiros, marujos africanos faziam numerosas viagens à costa.[40]

No Rio, alguns escravos desesperados chegavam mesmo a tomar um barco e tentar velejar de volta para a África. Em 1850, o navio inglês *Rifleman* deteve uma lancha a cerca de trinta quilômetros da costa que tinha a bordo nove negros, uma mulher e um menino de dezesseis anos. Afirmaram que pertenciam a gente de Campos, no interior da província do Rio, e tinham fugido para a costa, obtido a lancha e partido para a África. Segundo os britânicos, iriam morrer no mar, pois tinham água para apenas seis a oito dias.[41] Esse incidente talvez tipifique outras tentativas de tomar barcos pequenos e partir para a África.

É possível documentar alguns poucos casos de grupos que retornaram com sucesso para a África. As viagens envolviam um enorme esforço de cooperação.[42] Em 1835, 46 libertos minas chegaram ao Rio, em sua viagem da Bahia para a África. Eusébio de Queirós mandou tomar providências para que eles seguissem para a África e certificou-se da partida no dia 21 de dezembro de 1835. Em 1852, quando Candler e Burgess visitaram o Rio, receberam uma delegação de "negros livres" que tinham ouvido falar da missão antiescravidão

deles. No escritório de um agente naval inglês, que serviu de intérprete, contaram sua história aos quacres. Eram minas da costa do Benin que muitos anos antes tinham sido "arrancados" de seus lares e comprados e vendidos como escravos. Com "trabalho muito duro", juntaram dinheiro suficiente para comprar a própria liberdade e desejavam voltar para a África. Uma vez que já possuíam o dinheiro da passagem, precisavam apenas de informações sobre se a costa estava livre de traficantes de escravos. No ano anterior "sessenta" de seus companheiros haviam partido do Rio para Badagry (Nigéria) e chegado em casa a salvo. Quando os quacres expressaram dúvidas de que "qualquer um dentre eles teria sido capaz e corajoso o suficiente para fazer experiência tão perigosa", o agente mostrou-lhes o contrato sob o qual tinham partido.

> No dia 27 de novembro de 1851, fica acordado entre George Duck, capitão do brigue britânico chamado *Robert*, A 1, e Raphael José de Oliveira, africano livre, que o dito navio deverá receber neste porto sessenta e três homens africanos livres (mulheres e crianças incluídos neste número) e sua bagagem, e deve prosseguir para a Bahia e lá permanecer, se necessário, catorze dias, e depois seguir para um porto seguro na baía de Benin, na costa da África, não ao sul de Badagry (o porto de destino sendo decidido na Bahia), e entregar os mesmos conforme receber de frete, neste porto, a quantia de Oitocentas Libras esterlinas, a serem pagas antes da partida do próximo paquete britânico. O capitão compromete-se a fornecer aos ditos passageiros sessenta libras de carne-seca, dois e meio alqueirés [*sic*] de farinha e meio alqueiré de feijão-preto diariamente; um lugar para cozinhar e a lenha necessária a ser fornecida pelo capitão, meia pipa, isto é, sessenta galões de água a serem fornecidos diariamente. O capitão tem permissão para pegar qualquer carga ou passageiros e bagagens que possam se oferecer na Bahia para o benefício do navio.
>
> Passageiros e bagagens devem estar a bordo no dia 15 de dezembro de 1851 ou antes e desembarcar dentro de quarenta e oito horas da chegada do navio ao porto de destino.
>
> Penalidade pelo não cumprimento deste Acordo, Quinhentas Libras esterlinas.
>
> George Duck
>
> Raphael José de Oliveira

Esses minas eram muçulmanos que falavam árabe, pois os quacres receberam deles um papel "belamente escrito em árabe por um de seus chefes, que

é maometano". Na década de 1850, esse não foi um caso isolado, pois com a abolição do tráfico negreiro, mais e mais pessoas libertas arriscavam a viagem de volta à África. Os nomes e destinos de alguns daqueles que partiram do Rio para a Bahia, Costa da Mina e Angola estão registrados na tabela 10.5. Em 1869, Gobineau relatava que escravos minas muçulmanos ainda formavam sociedades de poupança, compravam sua liberdade e adquiriam passagens de volta para a África, embora isso fosse menos comum naquela época, pois muitos preferiam continuar trabalhando no Rio ou em Salvador.

Um último grupo daqueles que retornavam à África compreendeu 748 africanos livres que foram reexportados. Assim, de um total de 11 008 africanos livres, somente 6,8% foram repatriados antes de 1869. Dois dos que receberam passaportes para travessia no patacho *Amélia*, que partiu para Benguela e Luanda, foram os minas Manoel Bonfim e Engrácia (sua esposa?), acompanhados de um menino pequeno, Domingos Cândido. Tinham vindo da Bahia e partiram do Rio a 16 de agosto de 1850, para Benguela.[63]

Quando os expatriados chegavam à África, muitos formavam suas próprias comunidades de africanos retornados, pois freqüentemente não conseguiam voltar às suas terras de origem. Na Nigéria e no Daomé, havia grandes comunidades de afro-brasileiros retornados, algumas das quais foram estudadas por historiadores. Menos conhecidas são as comunidades da África Central. O viajante alemão Bastian encontrou aldeias de escravos libertos nas costas de Cabinda e Loango. Encontrou grupos de africanos retornados vivendo em lugares conhecidos como Puerto Rico, Matinika (Martinica), Pernambuco e Povo Grande. Com efeito, observou que alguns dos cargos mais importantes eram preenchidos por escravos retornados do Brasil ou das Antilhas e citou indivíduos como d. Manuel Punha de Cabinda e Chico Franco de Puerto Rico. Seria d. Manuel o mesmo João Manuel da Ponha que recebeu passaporte para Benguela em 1840?[64]

Em suma, as formas de deserção ilustram que os escravos do Rio, especialmente os africanos, elegiam maneiras diferentes, mas sempre difíceis e perigosas, de escapar da escravidão e do Brasil. Escolhiam fugir para as florestas, esconder-se nos bairros miseráveis, formar ou entrar para quilombos, ou até tentar a travessia espiritual ou física para a África e a liberdade. Nessas tentativas, que eram às vezes bem-sucedidas, tentavam levar vidas independentes e livres em suas comunidades, fora do controle dos senhores, mas somente quem conseguia regressar à África ganhava liberdade total. Se a fuga era comum, a

recaptura também o era, e somente uma minoria garantia liberdade para o resto da vida optando pela deserção. Muitos que escapavam, depois de devolvidos à escravidão, tinham de criar formas alternativas de resistência, tanto violentas como não violentas, para expressar seu descontentamento com seus senhores cariocas e com seu status inferior de escravos.

RESISTÊNCIA VIOLENTA

De um modo geral, a resistência violenta na cidade era levada a cabo individualmente ou, na melhor das hipóteses, em grupos pequenos. Rebeliões, campanhas de guerrilhas prolongadas, atos coletivos de agressão armada que envolvessem muitos escravos engajados em guerra aberta, tudo isso parece não ter ocorrido no Rio, embora houvesse muitos rumores de conspiração. Em vez disso, os escravos da cidade travavam batalhas de pequena escala contra seus donos ou outras pessoas livres que envolviam ataques pessoais aos senhores ou suas propriedades. Alguns, sem disposição para arriscar um confronto físico com seus senhores, apelavam para interrupções no trabalho, doença fingida, insultos, apatia e formas autodestrutivas de comportamento, como o alcoolismo e o abuso da maconha. Violenta ou não violenta, a resistência deles era uma ameaça sempre presente à segurança pessoal dos senhores receosos, que acreditavam que viviam em meio a uma Revolução Haitiana em potencial.

Por sua vez, os viajantes estrangeiros relatavam que não havia revoltas de escravos no Rio e tentavam explicar por que ali não havia escravos rebeldes como em Salvador, onde ocorreram muitas revoltas no século XIX. Esses viajantes levantavam a questão da natureza da resistência dos escravos cariocas e o porquê de ter tomado tal forma. Por que não houve revoltas significativas no Rio?

Em primeiro lugar, os escravos cariocas tinham alternativas para escapar do fardo da escravidão. Uma vez que era mais fácil para um indivíduo ou grupo pequeno fugir, muitos preferiam buscar a liberdade nas florestas e nos quilombos. A facilidade aparente e a atratividade da fuga em comparação com a rebelião podem tê-los levado a seguir o caminho da menor dificuldade. Além disso, a maioria dos fugitivos do Rio era africana e a fuga era a "forma mais usual" de resistência escrava na África.[65] A cidade do Rio oferecia também muitas oportunidades para obter ocupações nas quais os escravos podiam acumular econo-

TABELA 10.5 - RETORNO DE ESCRAVOS LIBERTOS PARA A ÁFRICA, 1853-1855

Destino	Nome dos escravos libertos[a]	Nacionalidade
Bahia, Costa da Mina	José Manoel Ferreira de Jesus, Carlota Maria, sua mulher; Paulo Antônio da Silva, Lora Alexandrina, sua mulher; Ricardo Maximo da Rosa, Josepha Maria dos Prazeres, Felippa Alexandrina, Luiza	Minas
Bahia, Costa de Mina	Elias Manoel Thomas	Mina
Southampton etc.	Nove negros livres	Pretos livres
Angola	Joaquim Nicolão de Brito, Nicolão Domingo de Moraes, Delfina Germana de Oliveira, Januaria Fernandes Tavares	Congo, rebollo, Conga, crioula
Bahia, Costa da Mina	Henrique José da Costa com duas crianças e uma criada, Carlota; Narcisa Rita da Conceição; Feliciano e sua mulher; Tito Nicoláu da Luz, sua mulher e uma criança de cinco anos; Patricio José Baptista, Paulino José Leite Pereira Campos e sua mulher	Minas
Bahia, Costa da Mina	Caetano Bernardo de Faria, sua mulher Januaria Mathilde da Gloria e três crias menores; Jaime José Ignacio e sua mulher Luisa Velloso; Guilherme de Figueiredo Faria e sua mulher Silveria Marciana Procopia; Felizarda de Santissimo	Minas
Bahia, Costa da Mina	Thomas Maria de Conceição, Antônio Fernandes	Minas
Bahia, Southampton	26 pretos minas[b]	Minas
Bahia, Costa da Mina	Lucas José Rodrigues de Oliveira, Francisca Antonia Mathias Corrêa, sua mulher; Elias Maria Rosa da Annunciação, Marianna Anna Xavier, sua mulher; Antônio Francisco Nunes	Minas
Southampton	Seis pretos minas	Minas
Costa da Mina	Antônio, Pedro e sua mulher Esperança Lina da Conceição, Ricardo Maximo da Roma; João, liberto por D. Ana Theresa de Jesus	Nagô, Nagô, preta forra, natural da África, crioulo
Costa da Mina	Romão Fortunato, sua mulher Luiza Maria da Conceição e três filhos menores; Gregorio José Baptista, Maria de Sá, sua mulher; Thomas Astlhy (*sic*); Lauriano e sua mulher Maria	Nagô Nagô preto forro, Nagô, preta forra
Costa da Mina	Bernardo e sua mulher Maria e uma criada, Joanna, menor de idade; Teresa, Antônio	Nagô, Nagô, crioula forra, Mina Nagô, Mina Nagô
Bahia, Europa	Dezessete africanos livres	Africanos livres
Bahia, Costa da Mina	Vicente Baragão, Delfina, sua mulher; Lucio Anastacio e sua mulher Ana da Lapa	Espanhol, preta forra, pretos forros

Fonte: *O Jornal do Comércio*, jul.-nov. 1853; e mar.-jun. 1855. Esta amostra é cortesia de Roderick J. Barman. A organização da tabela é minha.

[a] Pretos forros, exceto quando houver outra indicação.

[b] Entre os passageiros do *Seven* que estavam indo para a Bahia para reunir-se aos outros que estavam esperando lá para retornar à costa da África em um navio que haviam fretado. "Muitos deles voltam à terra natal numa posição abastada."

mias a fim de comprar a liberdade e uma passagem para a África. Os africanos ambiciosos que pretendiam retornar à terra natal tinham muito a perder numa conspiração fracassada. Em outras palavras, a diversidade de escolhas que a cidade oferecia tendia a estimular a mobilidade individual e a fuga da escravidão, em vez da derrubada do sistema. Por outro lado, as mesmas oportunidades existiam em Salvador.

Segundo Leithold, outro motivo para a ausência de revoltas no Rio era que os senhores portugueses tinham "um espírito totalmente diferente" no tratamento de seus escravos. Ao mesmo tempo que observava que não havia revoltas porque os senhores tratavam de modo mais benigno seus cativos no Rio, afirmava que não era realmente "uma questão de humanidade" da parte dos portugueses, mas de "sagacidade política". Em outras palavras, para evitar revoltas, permitiam aos seus escravos mais liberdade e exigiam menos trabalho deles. Outros viajantes repetiram as idéias de Leithold, enquanto Chernoviz explicava que não havia revoltas no Brasil porque os negros estavam "felizes" e não queriam voltar para sua terra natal. Embora outros indícios refutem claramente as opiniões deles, esses autores refletem as explicações da elite para a falta de revoltas.[66]

Entretanto, dois dos motivos mais importantes para a ausência de revolta escrava no Rio eram a diversidade étnica e as diferenças de status entre escravos. As divisões internas da população escrava tornavam a rebelião difícil. Em 1819, Fitzhugh resumiu a opinião dos viajantes sobre o tema quando escreveu que dois terços da população do Rio eram compostos de negros. "O perigo que se poderia esperar de uma insurreição, devido à grande proporção de escravos, é em certa medida contrabalançado por suas diferenças de língua e costumes, sendo eles de nações diferentes da África." Ademais, outros estrangeiros observaram que as várias nações não esqueciam "as rixas de suas tribos", pois haviam trazido com eles da África "um ódio mútuo e talvez hereditário". Sua animosidade levava mesmo às "disputas mais sanguinárias, devido à idéia de que seus sacerdotes podem torná-los invulneráveis".[67] Aqueles que tinham perdido guerras na África não esqueciam facilmente como foram escravizados ou reunidos exatamente aos inimigos que haviam sido a causa de seu infortúnio. Embora Salvador também tivesse diversidade étnica, sua grande concentração de africanos ocidentais, em especial iorubas e hauçás, envolvidos nas revoltas da cidade, diferenciava-a do Rio.[68]

As rivalidades étnicas no Rio eram exacerbadas por diferenças de cor, status e até incipientes diferenças de classe que impediam a formação de um único estrato de escravos com interesses comuns. Os escravos pardos desprezavam os crioulos que, por sua vez, olhavam com desdém para os africanos. Escravos de status elevado, vestidos como príncipes nos lares de brasileiros abastados, recusavam-se a se associar com os cativos de imigrantes portugueses, enquanto artífices qualificados que tinham propriedade, inclusive outros escravos, tinham pouco a ver com os novos africanos que haviam comprado recentemente no Valongo. Assim, as diferenças de posição social eram amiúde tão divisórias quanto a etnia.[69]

Mas as diferenças de etnia e de status, que impediam a formação de um estrato consciente de escravos, e os problemas organizacionais internos não eram as únicas razões. Com efeito, escravos de vários *backgrounds* e estratos sociais conseguiram organizar revoltas em outros lugares do Brasil. O problema dos escravos cariocas era que viviam no centro do poder do país. No caso de uma rebelião escrava, os senhores teriam à disposição o exército, a marinha, a Guarda Nacional, milícias provinciais, mercenários europeus, a polícia, as patrulhas de escravos e seus exércitos particulares de escravos armados e informantes. Além disso, os escravos viam todos os dias os símbolos do poder de seus donos: os fortes que guardavam a cidade, os navios na baía que poderiam bombardear um refúgio, os soldados em desfile, os alojamentos do exército e as patrulhas que percorriam as ruas dia e noite em busca de reuniões de escravos, invadindo reuniões secretas e prendendo libertos e cativos suspeitos. Depois da independência do Haiti, em 1804, os senhores de escravos do Rio estavam determinados a não deixar que uma revolução os derrubasse; e especialmente depois da revolta de 1835 em Salvador, estavam ainda mais preocupados com o controle dos escravos.[70] O que ajudou a unificar os senhores foi a transferência do poder político para suas mãos com o retorno de Pedro I para Portugal, em 1831. Os escravos não podiam contar com divisões entre poder imperial e colonos, como no Caribe, para facilitar suas conspirações. Ademais, a abolição da escravatura não era uma questão divisória nessa época, embora a abolição do tráfico de escravos provocasse debates acirrados na década de 1840.

Em resumo, não aconteceram revoltas ou rebeliões de larga escala na cidade do Rio devido à atratividade da fuga, a opções como a alforria, à diversidade étnica e social que impedia a organização da grande população escrava numa

causa comum e à evidência visível do poder militar dos senhores, que sugeria que poderiam montar uma frente unida em um conflito sustentado. Apesar dessas generalizações, aconteceram conspirações, numerosas tentativas de insurreição nas regiões rurais das redondezas e atos individuais de violência. Se a rebelião violenta dentro do Rio era difícil, outra formas de resistência armada não o eram.

Infelizmente, os registros de conspiração são bastante suspeitos, pois consistem geralmente de rumores e alegações obscuras que mais refletem a paranóia dos senhores do que a realidade; assim, é bem difícil estabelecer se uma conspiração específica existiu realmente. Por exemplo, o viajante Itier descreveu sociedades secretas formadas no Rio para proteger os escravos, chefiadas por libertos. Ele observou que os senhores temiam que os grupos estivessem organizando uma revolta escrava. Os registros da polícia revelam obviamente a preocupação oficial com conspirações. Em 1831, quando o negro Pedro Valentim chegou ao Rio do Haiti, foi imediatamente preso e acusado de disseminar idéias de revolta entre seus companheiros negros; mas depois de investigar, a polícia concluiu que ele não era um perigoso revolucionário e soltou-o. Na década de 1840, os rumores de conspiração aumentavam à medida que mais e mais africanos entravam no Rio e os senhores de escravos ficavam mais nervosos em relação à quantidade de negros. Em 1841, a polícia comentava sobre o temor de insurreições escravas no interior até na cidade; em 1848, as autoridades provinciais diziam ter descoberto um plano secreto para matar os senhores.[71]

Ao mesmo tempo que rumores e supostas conspirações inundavam a cidade, irrompiam insurreições escravas nas grandes fazendas do interior, algumas bastante próximas da cidade. Os escravos sublevaram-se em Jacarepaguá, Resende, Valença e na fazenda de Manoel Francisco Xavier. Não surpreende que os senhores cariocas vivessem com medo, pois na província do Rio de Janeiro e nas províncias vizinhas de Minas Gerais e São Paulo explodiam com freqüência revoltas rurais, especialmente na década de 1840. Até mesmo sessenta dos escravos do imperador insurgiram-se na Quinta da Boa Vista. O marquês de Caxias (depois duque) construiu o início de sua carreira militar sufocando essas revoltas de escravos. Em 1838, tropas do Rio sob seu comando acabaram com a revolta de trezentos escravos liderados por Manoel Congo; numerosas outras expedições fizeram incursões no interior para sufocar levantes e evitar a disseminação do contágio da "revolução".[72]

TABELA 10.6

VIOLÊNCIA DOS ESCRAVOS NO BRASIL, 1808-1844

Crime	Anos	Nº de Escravos Criminosos[a]
Ataques Quilombolas	1810-1812	6
Assassinato do Senhor	1808-1815	11[b]
Ferimento do Senhor e seu Filho	1815	1
Assassinato da Senhora	1813-1814	2
Assassinato do Feitor	1810-1814	6
Assassinato do Administrador da Fazenda	1810	1
Assassinato do Capitão de seu Navio	1814	1
Assassinato de Inglês em Barco Alugado	1812	2
Mortes, várias	1810-1814	10
Total	1808-1815	40
Assassinato do Senhor	1818-1844	14
Assassinato da Senhora	1825-1844	1
Assassinato dos Filhos do Senhor	1826-1844	1
Insurreição de Escravos[c]	1836-1844	1
Total	1818-1844	17

Fontes: Arquivo Nacional, Caixa 774, Ministério do Reino e Império, pacote 3, Corregedor do Crime da Corte e Casa, Relação dos presos sumariados do Juízo da Correição do Crime da Corte e Casa, 1815; e AN, *Relatório do Ministério dos Negócios da Justiça*, 1844, "Relação Nominal de todos os presos sentenciados de justiça existentes até a presente data na Fortaleza da Ilha das Cobras, os quaes são distribuidos diariamente nos differentes trabalhos do arsenal de marinha, com declaração de suas sentenças, crimes, e fugas que tem commettido durante a mesma".

[a] Incluía uma mulher.

[b] Incluídos quatro escravos que aparentemente mataram seu senhor.

[c] Por Gregorio Thomaz, africano, 57 anos de idade, que foi sentenciado a 26 anos e oito meses.

Em geral, parece que o governo estava mais bem organizado para sufocar insurreições rurais do que para dar conta dos numerosos incidentes anômicos de violência escrava no Rio, dirigidos contra a pessoa, a família ou a propriedade dos senhores, ou contra os pobres. Assassinatos, agressões, tumultos, roubos, sabotagem e rituais religiosos eram as formas de resistência que os escravos urbanos utilizavam, às vezes para facilitar suas fugas para o interior. Com muita freqüência, a violência não era dirigida contra um senhor, que temiam atacar, mas contra feitores, outros escravos, os pobres e soldados e marinheiros na cidade. Boa parte dessa violência talvez tenha até servido para desviar a hostilidade e a agressão contra os senhores de escravos como grupo.

Assassinato ou agressão à pessoa do senhor, do feitor ou da família era um

dos crimes menos comuns pelos quais os escravos eram presos na cidade; com maior probabilidade, iam para a prisão por esfaquear e agredir outros escravos, libertos e estrangeiros. Em 1844, quando o ministro da Justiça contou os "criminosos graves" na prisão da ilha das Cobras, havia 150 assassinos, ladrões de escravos e outros criminosos graves, mas havia apenas dezesseis escravos que tinham matado seus senhores ou membros das famílias deles (tabela 10.6). A lista de 1844 não leva em conta o número dos que morreram ou foram executados, pois após 1835 o governo mudou a pena de galés perpétuas para morte para todos os escravos que matassem ou cometessem qualquer agressão física contra seus senhores ou membros de suas famílias. Somente Joaquim Monjolo, cuja sentença de morte fora comutada, aparece na lista depois de 1835.[73]

As listas da prisão mostram também apenas os que mataram seus donos e foram condenados. Em particular, os escravos africanos tinham a reputação de conhecer venenos secretos letais que usavam com maestria, sem serem detectados. Quando alguém morria subitamente ou sem causa aparente, os escravos da casa eram todos levados para a prisão e mantidos incomunicáveis enquanto a polícia investigava. Em 1841, uma mulher morreu inesperadamente e a polícia prendeu seus quatro escravos, levando-os para interrogar, enquanto aguardavam o relatório do médico. Este só pôde observar a dificuldade de provar que fora veneno. De um modo geral, poucos escravos foram condenados por envenenar seus donos e, se chamavam a atenção da polícia, era geralmente por suspeita de envenenamento.[74]

Outro grupo que os escravos matavam com freqüência era o dos feitores ou supervisores imediatos. Na zona rural, os cativos muitas vezes matavam feitores brutais, ao passo que na cidade o atacavam no emprego. Em 1809, o escravo pardo Joaquim José matou seu feitor numa plantação de açúcar porque tinha açoitado sua mulher, uma mulata. Evidentemente, seu crime não foi considerado tão grave quanto outros, pois foi perdoado e, em 1819, retornou ao seu senhor, que fora "privado de seus serviços". Por outro lado, um escravo urbano que matou o feitor de uma canoa de pesca foi condenado à morte e seus dois companheiros, às galés perpétuas.[75]

O assassinato de membros da família do dono parece ter sido menos freqüente do que os ataques diretos aos senhores e feitores. Poucos escravos eram condenados pela morte de uma senhora ou de seus filhos. Da mesma forma, poucas escravas eram condenadas por assassinato. Dos 57 escravos criminosos

da tabela 10.6, apenas um era mulher e não está comprovado que ela e seus três cúmplices realmente mataram seu senhor em 1812.

Embora os senhores convivessem com o conhecimento de que um de seus escravos poderia matá-los, tinham menos medo de seus próprios cativos do que dos de outras pessoas. Se fossem politicamente proeminentes e tivessem inimigos, ou se estivessem envolvidos em rixas familiares, poderiam ser mortos por assassinos escravos contratados, inclusive capoeiristas. Quando o coronel Felipe Neri de Carvalho foi morto a facadas, a polícia prendeu seu escravo Camilo. Embora ele tivesse confessado o crime porque seu senhor era "um homem muito mau", a opinião pública achava que Camilo fora contratado para matá-lo por uma pessoa muito importante cujo nome ele se recusava a revelar.[76] Uma ameaça mais comum a todos os moradores do Rio eram os bandos de escravos, fugitivos e libertos que roubavam e matavam.

Havia muitos outros motivos para os escravos cometerem assassinatos. Em 1850, um negro matou um balconista que se recusou a servi-lo e um marinheiro mina matou o capitão de seu barco. Os constantes conflitos entre marinheiros e soldados estrangeiros e escravos e libertos do Rio acabavam muitas vezes em morte. A tensão entre eles explodiu em violência em 1828, quando mercenários irlandeses e alemães revoltaram-se por causa do mau tratamento. A fim de sufocar a revolta, os senhores do Rio deram permissão virtual para que seus escravos caíssem sobre os revoltosos e os matassem impunemente. O governo só conseguiu dominar a rebelião com a ajuda dos capoeiristas e dos escravos da cidade. Ao comentar as "cenas de horror" que testemunhara, o alemão Bösche observou que os negros que tinham participado da luta haviam progredido cinqüenta anos em três dias, porque podiam sentir-se como homens.[77]

Por fim, ciúmes e casos de amor rompidos envolvendo escravos e outros grupos da cidade acabavam às vezes em morte. O viajante "A. P. D. G." advertia que as mulheres de cor eram especialmente ciumentas e vingativas e que conseguiam escapar impunes dos assassinatos. De fato, escreveu: "Conheci até trinta que foram cometidos no espaço de um mês; a maioria por motivo de ciúme e por instigação de mulatas". O outro grupo de acusadas da morte de amantes brancos que as traíam eram as mulheres minas, algumas das quais escapavam supostamente da detenção.[78]

Em geral, os senhores de escravos cariocas não equiparavam o assassinato de um amante, um estrangeiro, um liberto ou de um branco pobre à morte de

um feitor, senhor ou escravo valioso. Um daqueles crimes poderia resultar em sentença de prisão, confinamento às galés, deportação para a África, ou até em perdão real. Porém, depois de 1835, todos os escravos que matassem quem tinha autoridade sobre eles eram condenados à morte, sem direito a clemência.[79] Com o endurecimento das penas, os escravos que não ousavam atacar seus donos talvez voltassem sua raiva contra quem não tinha poder: os pobres e os estrangeiros.

Por outro lado, não se tratava de uma questão de um só lado, pois os escravos cariocas eram freqüentemente vítimas de insultos e ataques raciais de marinheiros e soldados estrangeiros e brigavam para se defender. Os registros policiais documentam a violência contínua entre marinheiros e escravos: as brigas, rixas, ataques e facadas. Na verdade, a maioria dos crimes cometidos por escravos do sexo masculino envolvia esse tipo de violência de rua e as vítimas geralmente escapavam com ferimentos. Numa tentativa de controlar a violência, a polícia estava constantemente prendendo escravos por portar armas, usualmente facas. Em 1834, o segundo crime mais comum cometido no Rio foi agressão — "ferimentos e outras ofensas físicas".[80]

Em primeiro lugar, no entanto, vinha o roubo. Enquanto os ataques à pessoa do senhor eram perigosos e infreqüentes, o roubo de propriedade era comum. Os pequenos furtos feitos por escravos eram uma queixa tão comum dos senhores que eles inevitavelmente acrescentavam o roubo ao estereótipo dos escravos. De fato, os cativos eram presos por uma espantosa variedade de furtos: todos os artigos de vestuário, dinheiro, uma história da Igreja francesa, papagaios, bois, cavalos, outros escravos, relógios de bolso, bolsas, relógios de parede, armas, garrafas, copos, uma porta, objetos das igrejas e assim por diante. Os senhores puniam geralmente os pequenos furtos quando os descobriam dentro de casa, ao passo que os ladrões presos eram com freqüência escravos de outros donos.[81]

Roubar era comum entre os escravos por vários motivos. Um dos mais fáceis de entender era a sobrevivência: para obter comida, bebida e roupa. Dizia-se que os donos de tavernas eram receptadores de objetos roubados em troca de bebida. Escravos ambiciosos roubavam a fim de acumular fundos para comprar a própria liberdade — ao menos, essa era a justificativa que os senhores davam para negar ao escravo o direito de comprar sua liberdade (capítulo 11). Suspeita-se também que seus roubos refletiam o ressentimento contra aqueles que os privavam da liberdade. Dabadie expressou a opinião de alguns escravos minas:

"Os brancos fizeram de nós coisas [propriedade]; é a eles que Deus vai pedir contas".[82]

Por fim, um dos motivos mais importantes que os escravos africanos tinham para roubar era que muitos deles tinham idéias diferentes sobre a natureza da propriedade privada. O que seus senhores consideravam como tal, muitos africanos achavam que era propriedade do grupo. Em termos do Daomé, por exemplo, o homem mais velho administrava a propriedade da família extensa, que era a dona e a usava coletivamente.[83] Muitos escravos cariocas não sentiam culpa (uma queixa comum dos senhores) por usar coisas pertencentes a seus donos.

Além de assassinatos, agressões e roubo, havia outros meios pelos quais os escravos expressavam sua resistência com violência. Em particular, seus donos temiam as manifestações de rua que se transformavam em tumultos e desordens gerais, com subseqüente perda de vida e propriedade.[84] Em 1850, a polícia expressou esse temor quando comentou a reunião de 2500 "pessoas de diferentes classes e condições" que se amotinaram quando um comerciante local não entregou as mercadorias que prometera em "anúncios pomposos". Porém, em relação especificamente aos escravos, as queixas mais comuns eram que grupos deles estavam tumultuando ou fazendo "desordens" e que sua rebeldia e falta de obediência aos devidos donos estavam aumentando. Em 1831, os negros do Rio manifestaram-se e "cometeram desordens" no largo de São Domingos (atual praça Tiradentes), por ocasião do enterro de um negro morto por uma das patrulhas da cidade. Como acreditava que fora um protesto organizado, a polícia ordenou uma investigação e concluiu que os líderes das "desordens" foram Fortunato Rodrigues, Umbelino, Serafim e outros operários do arsenal militar. Em comparação, a maioria dos tumultos e desordens eram atos de violência mais anômicos, não planejados e caóticos.

Os danos à propriedade eram muitas vezes conseqüência dos tumultos, mas os escravos também destruíam intencionalmente a propriedade de seus senhores. Vandalizavam casas, destruíam plantações e animais, quebravam pratos e arruinavam as roupas, afundavam barcos e, mediante um comportamento descuidado e desastrado, intencional ou não, tornavam a vida difícil para os donos ou outras pessoas livres da cidade. Em alguns casos, apelavam até para incêndios criminosos e queimavam lares e prédios. Em 1812, um angolano foi preso por incendiar a casa de um liberto.[85]

Os escravos do Rio não foram capazes do esforço coletivo de uma grande revolta na primeira metade do século XIX, mas apelaram para outros atos de resistência violenta, do assassinato ao incêndio, a fim de protestar contra o tratamento que recebiam, resistir às punições e proteger-se dos insultos. Muitos não aceitavam passivamente sua condição de escravos e o tratamento recebido. Não permitindo que seus donos tivessem autoridade completa sobre eles ou não deixando que fizessem o que bem entendessem, punham freqüentemente limites no comportamento de seus senhores e melhoravam suas condições. Em um grande número de casos, porém, a resistência resultou apenas em prisão e serviço nas galés. Perdiam então a oportunidade da alforria que dependia geralmente da boa vontade do dono e ficavam sujeitos a permanecer como escravos pelo resto de suas vidas. Em conseqüência, muitos não escolhiam a violência para mudar sua situação, mas tentavam fazer duas coisas ao mesmo tempo: agradar aos seus senhores a fim de obter a alforria e melhorar suas condições de servidão. Assim, escolhiam formas menos violentas de resistência, como rituais espirituais para controlar os senhores, diminuição do ritmo de trabalho e doenças fingidas para evitar o trabalho duro, apatia geral ou fatalismo, insultos e obscenidades e comportamentos autodestrutivos, como excesso de bebida e abuso da maconha.

Uma das formas mais comuns de resistência dos africanos eram os rituais religiosos, que os senhores classificavam de "bruxaria". Os escravos que queriam tornar os donos mais gentis iam aos líderes religiosos africanos e obtinham narcóticos para "acalmá-los"; ou, se quisessem causar danos aos senhores, ou mesmo matá-los, voltavam-se para a feitiçaria ou bruxaria que, de uma perspectiva africana, era o modo mais eficaz de atacar e ao mesmo tempo evitar um ato criminoso visível que conduziria à prisão. Exceto os venenos, que os líderes religiosos notoriamente sabiam manipular, os rituais específicos para causar dano, sem dúvida escondido dos senhores, raramente aparecem nos registros, mas há dois casos documentados envolvendo a morte ritual de senhores. Um aconteceu perto do Rio, o outro em São Paulo. Depois de matar seus donos, os escravos beberam o sangue deles, ao que parece em uma espécie de ritual religioso.[86]

A diminuição do ritmo de trabalho, as doenças fingidas e a apatia geral ou fatalismo foram documentadas pelos viajantes que escreveram sobre a dificul-

dade dos senhores em fazer os escravos trabalhar. Os donos descreviam sua "propriedade sem vontade" como preguiçosa, apática, sempre doente, ineficaz, desastrada e sem disposição para tomar qualquer iniciativa ou fazer qualquer outra coisa que não fosse o estipulado pelo senhor. A queixa de uma senhora, por exemplo, era que suas criadas domésticas só obedeciam aos seus comandos exatos e que tinha de dar instruções detalhadas e precisas todos os dias. Nunca era suficiente dar uma ordem geral para manter a casa limpa; ela precisava dizer a cada escrava especificamente o que fazer. Se uma ficava doente, as outras não faziam o trabalho dela. Uma criada não lavava roupas, nem uma cozinheira punha a mesa.[87] Dessa maneira, os escravos limitavam a quantidade de trabalho que um senhor podia extrair deles.

A lentidão no trabalho não levava à prisão, mas insultos e obscenidades conduziam com freqüência à detenção do escravo. Exceto se expressos em língua africana, os ataques verbais aos donos e outros brancos provocavam represálias imediatas, pois os cariocas tendiam a considerá-los tão graves quanto os ataques físicos aos brancos. Em geral, a polícia registrava prisões por "insultos", obscenidades, insubordinação ou ataque verbal dirigido contra seus donos ou outros brancos. Em 1823, uma senhora mandou seu escravo ao Calabouço por insubordinação. Um caso mais incomum foi o de um negro mina que em 1835 ergueu uma bandeira tricolor e usou "expressões insultantes". Quando insultou um homem branco e o ameaçou com um machado, Felipe Moçambique recebeu uma sentença de trezentas chibatadas. Os insultos compreendiam freqüentemente obscenidades. Em 1837, os moradores de Botafogo queixaram-se à polícia de que os negros importunavam constantemente com obscenidades. Um viajante alemão da década de 1840 observou que os negros do Rio saudavam os navios que chegavam pondo a língua para fora e gritando blasfêmias e obscenidades. A única palavra que ele conseguiu entender foi, no entanto, "Californi". Mais tarde ficou sabendo que os passageiros de navios americanos com destino à Califórnia tinham se comportado tão mal em terra, entrando em brigas, maltratando prostitutas e recusando-se a pagar as contas, que "Californi" fora acrescentado ao vocabulário dos palavrões dos negros. Em outra ocasião, um francês ficou sabendo que não podia insultar um grupo de mulatos e negros e sair ileso. Quando os chamou de "cabras", atacaram-no e feriram-no, mas ele foi salvo pelo polícia de ser morto pela turba.[88]

Para aliviar o fardo da escravidão, muitos escravos entregavam-se à bebida

e a fumar diamba (maconha). Na visão dos senhores, a bebida, depois da preguiça e do roubo, era o grande defeito da população negra. Schlichthorst é típico dos viajantes que comentaram sobre a capacidade de beber dos negros, mas observou também que era raro vê-los bêbados pelas ruas. A partir de todas as indicações, o uso de bebidas alcoólicas era comum entre os escravos, inclusive mulheres, por vários motivos. Em primeiro lugar, a aguardente ou cachaça era um gênero básico barato da dieta dos cativos. Era parte aceita das refeições e suplementava dietas inadequadas. Os escravos que não tinham meios para obter alimentos mais nutritivos compravam aguardente barata. Suspeita-se também que ela tinha lugar muito importante nos rituais religiosos, nos quais eram feitas oferendas de bebida alcoólica aos espíritos. Obviamente, a bebida era também uma parte importante da vida social dos escravos e boa parte dela era socialmente aceitável para os escravos, se não para os senhores.

Por outro lado, havia escravos que tinham problemas óbvios com o excesso de álcool. Era o caso de uma africana livre de quem afastaram o filho porque ela bebia. Um sapateiro mulato foi vendido por causa da embriaguez, mas seu senhor afirmava que ele era "muito consciencioso" em todas as coisas relacionadas com seu trabalho. Os anúncios de fugas também revelam que beber demais era um dos "vícios" de muitos fugitivos, nas palavras de seus donos.[89]

A fim de curar, ou pelo menos controlar, o problema com a bebida, os senhores desenvolveram vários tratamentos. Um deles era simplesmente chibatadas ou outro castigo, entre eles, a máscara de ferro. Outro foi a criação de uma firma licenciada para curar "o vício da embriaguez". Em 1830, José Custódio Teixeira de Magalhães tratou de alcoolismo 75 escravos, inclusive seis mulheres, cinco libertos, duas libertas e um espanhol. Infelizmente, a licença não revela qual era o método, mas a Comissão de Saúde observou que a licença foi renovada porque o método era tão eficaz que só fracassara com a escrava Francisca.[90]

Além do álcool, os escravos abusavam às vezes do pango, também chamado de diamba ou maconha. Em 1830, isso se tornara um problema de tal magnitude para os senhores que se aprovou uma lei proibindo seu uso entre os escravos. Uma vez que era ilegal, há poucas referências a ela, embora a tradição da cidade associasse a maconha com escravos, que a utilizavam para sonhar com a terra natal na África. O primeiro verso do poema "Diamba", de Raul Bopp, diz: "Um preto velho fuma diamba"; o poeta evoca a imagem do africano que usa diamba para voltar ao seu lar, nas margens do rio Congo. Tendo em vista

que a diamba era amplamente plantada em Angola, os escravos daquela região africana certamente continuaram a fumá-la no Rio.[91]

Em conclusão, as formas de deserção e resistência eram duas facetas significativas da vida dos escravos cariocas. Escravos "desordeiros" que sonhavam com a África e a liberdade buscavam fuga e resistência à escravidão numa luta persistente com seus senhores. Em conseqüência, os donos de escravos do Rio eram um grupo dominante inquieto que procurava conspirações e, de vez em quando, as encontrava; mas, com maior freqüência, tinham de enfrentar a rotina mais comum de roubos, brigas, desordens, insultos e obscenidades — em outras palavras, uma batalha diária entre eles e seus escravos que uns poucos cativos venciam ocasionalmente. Os que desistiam da luta fugiam para os morros e tentavam viver fora da escravidão, mas, em muitos casos, as patrulhas apanhavam-nos, queimavam suas casas e plantações e devolviam-nos à cidade, onde continuavam a resistência de outra forma. Por fim, muitos decidiam não esperar mais para voltar à África: matavam-se, na expectativa de que seus espíritos completariam a jornada de volta para casa. Uns poucos afortunados chegavam mesmo a obter um passaporte e deixar fisicamente para trás o Brasil e a escravidão, estabelecendo novas comunidades na África.

Todas essas formas de resistência, no entanto, tinham um efeito: bloqueavam a possibilidade de mobilidade dentro do sistema escravista do Rio, fixando a imagem de um escravo como tão "incorrigível" que o dono lhe recusava a compra da própria liberdade. Por esses motivos, alguns escravos decidiam tomar o caminho legal, escolhendo o processo mais longo, mais lento, mas menos perigoso, da alforria. Embora isso significasse inevitavelmente fazer concessões, a fim de "merecer a recompensa" da liberdade, esses cativos optavam por escapar da escravidão dando aos seus donos muitos anos de serviço obediente em troca da oportunidade de comprar sua liberdade. O capítulo 11 examinará esse método final de obter liberdade, isto é, a alforria.

11. A carta de alforria

Um dos documentos mais raros da cidade do Rio de Janeiro está preservado na Santa Casa da Misericórdia. Simbólico das aspirações dos escravos ao longo de anos de serviço obediente, é uma cópia da carta de alforria de uma mulher. Infelizmente, Rosa Francisca teve pouco tempo para gozar sua liberdade, pois morreu quatro meses depois de receber a carta.[1] O documento, preservado com seu atestado de óbito, resume facetas importantes da alforria. A liberdade de Rosa Francisca foi paga por sua filha.

A carta de alforria era a prova da liberdade de um escravo, introduzindo-o na vida precária de uma pessoa liberta numa sociedade escravista. No século XIX, a carta transferia o título de propriedade (o cativo) de senhor para escravo. Em certo sentido, os escravos literalmente compravam-se ou eram doados para si mesmos. Uma vez que havia uma transferência de propriedade, o ato tinha de ser documentado publicamente por um tabelião em um dos quatro cartórios do Rio, que então registravam o título e emitiam a carta de alforria, geralmente em presença do escravo, de seu dono (ou donos) ou do testamenteiro e de testemunhas. Posteriormente, o escravo recebia uma cópia exata da carta preservada no livro de notas do tabelião.[2]

No Rio, entre 1807 e 1831, 1319 escravos receberam a liberdade em 904 cartas registradas nos livros de notas do primeiro cartório. Os senhores vinham de

toda a cidade e até de vilas e fazendas do Município Neutro para registrar a liberdade de seus escravos. As cartas proporcionam informações sobre o nome dos donos, seus endereços, profissões e estado civil (para mulheres); identificam cada escravo liberto por nome, nação ou cor e, às vezes, idade e ocupação; e relacionam as razões e as condições da alforria. Elas mostram que o típico senhor que alforriava escravos não era o grande fazendeiro ou o portador de título de nobreza, mas um homem de posição social média de profissão urbana. Da mesma forma, as cartas dão um breve retrato dos escravos que ganhavam a liberdade. Cerca de dois terços eram mulheres, algumas das quais tinham pago seus donos em serviço durante muitos anos, ou finalmente com dinheiro ou com um de seus próprios escravos. No Rio do século XIX, a liberdade raramente era gratuita.

As cartas revelam muito sobre a função da alforria na sociedade escravista carioca, mas também contestam afirmações anteriores sobre a facilidade e freqüência da manumissão no Brasil.[3] As cartas, bem como uma amostra de petições de liberdade, mostram que uns poucos escravos excepcionais, mediante intervenção burocrática, religiosa ou real, obtiveram a liberdade contra a vontade de seus donos. Mas, em geral, o sistema legal e a Igreja desempenhavam um papel menor nas libertações anteriores a 1850. A maioria dos ex-escravos devia sua alforria aos esforços próprios ou de determinados senhores. As cartas sugerem também os valores e as idéias dos escravos sobre as condições da escravidão, que os levavam a labutar até quarenta anos em busca da liberdade. Sobretudo, elas iluminam a força do espírito humano na superação de todo o trauma da escravização, da doença e do sofrimento para obter a liberdade para si e seus entes queridos. Diríamos, portanto, que os escravos cariocas entravam para a categoria dos livres não porque senhores "benevolentes" concediam gentilmente a liberdade, mas porque eles a *compravam*. Os cativos aproveitavam as numerosas oportunidades de uma economia urbana dinâmica para ganhar dinheiro e pagar o preço de uma carta de alforria.

LIBERTAÇÕES LEGAIS

No período anterior a 1850, os escravos cariocas tinham poucas esperanças na abolição da escravatura. Não podiam esperar uma emancipação concedida pela metrópole portuguesa, ou pelo governo independente do Brasil. Com ex-

ceção de vozes isoladas que pediam a abolição, os senhores eram irredutíveis em relação à necessidade de manter a escravidão. Na melhor das hipóteses, os cativos seguiam os debates acalorados sobre a abolição efetiva do tráfico de escravos, finalmente alcançada com a Lei Queirós de 1850, em meio ao temor dos senhores da febre amarela e das revoltas de escravos. Mas os grandes debates sobre a abolição e os esforços abolicionistas só afetariam muitos deles após 1860 e com a abolição final decretada pela Lei Áurea de 1888.[4] Portanto, os escravos ambiciosos que quisessem a liberdade antes da metade do século teriam de conseguí-la diretamente com seus donos, de instituições de caridade ou de terceiros bondosos e solidários.

Embora a emancipação por lei desempenhasse um papel menor na libertação de escravos antes de 1850, alguns grupos e indivíduos receberam a liberdade por intervenção governamental ou real. Um grupo significativo que dependia do governo para a conquista da liberdade era o dos africanos livres, os 11008 africanos capturados no tráfico negreiro, declarados "livres" e entregues a brasileiros influentes para serem cuidados e treinados antes da emancipação final, anos depois. Embora todo escravo importado que tivesse entrado no Brasil depois de 12 de abril de 1832 devesse supostamente ser libertado assim que tocasse o solo brasileiro, na prática o governo não impunha essa lei, exceto numa minoria de casos, envolvendo em larga medida africanos livres.[5] Entre 1833 e 1844, o governo deu a 897 africanos livres seus papéis finais de emancipação; mas, na verdade, esse total é válido para um período bem maior, pois o governo não agiu para libertar gente nessa condição de 1845 a 1863. Muitos tiveram de esperar até 1864, quando as autoridades voltaram a entregar os documentos finais de liberdade; mas somente um quarto (26%) tinha sido plenamente libertado até 1869. Portanto, antes de 1850, o governo imperial não libertou nem mesmo a maioria dos africanos supostamente "livres", sobre os quais detinha o controle em última instância.[6]

Outro grupo significativo, possivelmente maior que o dos africanos livres, era o de escravos libertos pelo governo graças a serviços militares prestados. Muitos deles, porém, não eram realmente libertos que haviam recebido cartas de alforria, mas conscritos forçados a entrar no exército contra a vontade de seus donos, ou fugitivos que buscavam refúgio entre os militares. Em emergências, quando precisava de soldados, o governo, seus oficiais ou até líderes rebeldes recrutavam escravos com a condição de que seus donos receberiam uma

compensação justa por eles. Mas isso nem sempre acontecia, ainda que os libertos tivessem de ficar no exército. No século XIX, os libertos lutaram em outras províncias do Brasil, no Uruguai e no Paraguai. Luccock descreveu um regimento de "negros livres" que foi mandado a Maldonado, no Uruguai, para assediar Montevidéu. Em 1823, "um corpo de exército recém-formado, composto principalmente de escravos emancipados", que somavam 130, participou do bloqueio da Bahia. Devido a sua bravura, o imperador emancipou os que lutaram contra os portugueses naquela ocasião. Um grupo muito maior de "2 mil libertos" serviu em Montevidéu no início da década de 1840. Depois de visitar seus acampamentos, Horner deplorou suas péssimas condições, montando bivaques com cobertores ou ponchos sustentados por varas ou ossos de animais. Como vimos, embora Horner acreditasse que um homem estava em situação melhor sendo escravo do que soldado, um jovem recruta liberto disse-lhe em inglês estropiado que "fora libertado e feito soldado, de que gostava muito, mas não gostava de dormir no chão".[7]

Durante a Revolução Farroupilha, no Rio Grande do Sul, escravos e libertos lutaram em ambos os lados. Em 1848, o governo estimou o valor dos escravos que tinham lutado e sido libertados no Rio Grande do Sul em 400$000 réis, se tivessem entre dezesseis e trinta anos de idade e boa saúde. Pela lei n.º 514 de 28 de outubro de 1848, o governo indenizava os senhores por esses libertos, bem como por aqueles que haviam morrido. Em conseqüência da Guerra dos Farrapos, muitos escravos obtiveram a liberdade da escravidão, se não do exército.[8]

Os que permaneciam no exército ficavam freqüentemente insatisfeitos com as condições de vida. Quando o "voluntário" Luiz Felipe Alves de Oliveira requereu seus documentos de liberdade em 1865, afirmou que estava submetido à "escravidão" e que não podia continuar no serviço militar por causa de uma deformação em seu braço direito. Outros libertos demonstravam sua insatisfação com o serviço militar fugindo. Os registros da polícia estão repletos de prisões de libertos detidos por deserção.[9] Com efeito, Candler achava que haveria mais libertos no Rio não fora a conscrição — teoricamente, apenas homens que usavam sapatos podiam ser recrutados e os recrutadores procuravam "homens calçados". Escreveu ele: "Muitos jovens excelentes, que adivinham qual seria sua sorte se comprassem a própria liberdade, estão contentes em continuar escravos, em vez de serem condenados às fileiras e à faina militar".[10]

Além de libertar escravos das forças militares, o governo também alforriava

alguns de seus próprios escravos. Pela lei n.º 30 de 11 de agosto de 1837, o governo imperial tornou mais fácil para seus escravos comprar a liberdade; além disso, estabeleceu as formas de calcular o valor deles pelo decreto de 30 de outubro de 1847. Uma conseqüência desses atos foi a emancipação dos escravos das fazendas nacionais em 1866. Em 1864, o governo possuía 1481 escravos e 28 propriedades rurais com 50 mil animais. Se foram alforriados em 1866, todos esses escravos receberam sua liberdade antes dos outros cativos. Ademais, os que trabalhavam para a família real tinham a oportunidade de ser libertos mais cedo. Em 1837, quatro escravos que haviam carregado o imperador numa cadeirinha durante sua doença foram alforriados. Outros escravos que pertenciam à família real foram libertados em 1840, 1864 e 1866.[11]

Além de libertar seus próprios escravos, a família real também intercedia e alforriava cativos que estavam sendo tratados com crueldade. Os escravos cariocas não procuravam abolicionistas para obter a liberdade, mas buscavam a ajuda da família imperial. Em vários casos, a Coroa interveio entre um escravo e seu dono e decretou a alforria. Em um caso narrado pelo viajante Arago, d. João VI parou para investigar o açoitamento de uma escrava pelo roubo de um pouco de açúcar. Ela já recebera cerca de oitenta chibatadas quando d. João VI pediu clemência. Seu senhor fingiu concordar, mas o monarca, suspeitando que ele iria continuar o castigo assim que desse as costas, mandou um guarda de volta para verificar. O guarda descobriu que a mulher estava sendo novamente açoitada e o rei mandou libertá-la porque seu dono o desobedecera. Arago conheceu também um liberto chamado Galoubah (Gouloubah), de Moçambique, que d. João também libertara. Aos dezenove anos, ele pertencia a um senhor que costumava torturá-lo; não suportando mais aquilo, matou o dono. Após um apelo de clemência, d. João libertou-o e deu-lhe a propriedade de seu antigo dono, inclusive os escravos. Posteriormente, quando Arago o conheceu, era um alforriado próspero que tratava bem seus escravos e libertava os mais industriosos.[12]

Autoridades da corte, burocratas e o chefe da polícia, às vezes consultando o imperador, também agiam para libertar escravos. Eles intervinham em casos de maus-tratos, escravização ilegal e pedidos de liberdade contra donos injustos; ou requeriam alforria como recompensa a cativos que tinham servido de informantes contra senhores rebeldes ou criminosos. Os documentos revelam que poucos escravos conseguiam encontrar funcionários compreensivos que ouvissem seus apelos, encaminhassem seus papéis pelos canais burocráticos ou falas-

sem com o imperador para que tomasse uma decisão pessoal a favor deles. No início do século XIX, no entanto, as autoridades raramente intervinham por motivos abolicionistas, mas sim por razões pragmáticas ou caridosas. Em outros casos, o motivo era legal: cumprir os termos de leis e decretos específicos que um determinado funcionário estava encarregado de executar. Os casos seguintes ilustram algumas das maneiras pelas quais certos escravos utilizavam os complicados processos de apelação para obter a liberdade com a ajuda de um alto funcionário.

Um tipo comum de caso entre os documentos de apelação é o pedido de liberdade contra a vontade do dono.[13] Em 1814, um carpinteiro pardo da Bahia chamado Victorino Marinho de Andrade, de sessenta anos, casado e pai, queixou-se de que vivia "miseravelmente" como escravo de senhores que não lhe davam as necessidades da vida para sua subsistência, muito menos da esposa e dos filhos, que eram livres. Ele pedira a seus donos que aceitassem seu valor ou outro escravo em pagamento e lhe dessem sua carta de alforria, mas sob "pretextos frívolos" eles se recusaram a isso. Estava, portanto, apelando a Sua Alteza Real. Ele ganhou a petição, porque foi expedida uma ordem para a avaliação por um juiz competente. Depois que pagou o que o juiz decidiu ser uma quantia justa, deveria receber sua carta de alforria.[14]

Duas outras petições de liberdade foram apresentadas por mulheres libertas.[15] Angélica Maria, uma parda liberta, queria a liberdade de seu marido, o pardo Venâncio, cujo dono planejava vendê-lo para o Rio Grande, separando assim o casal. Em conseqüência do pedido, o senhor foi impedido de vendê-lo; o ouvidor da comarca do Rio de Janeiro deveria dar carta de alforria ao escravo e 128$000 réis ao seu dono. Outra liberta também buscava a liberdade do esposo, mas não se conhece o resultado de sua petição. Em 1829, Francisca Maria do Nascimento, esposa do pardo Isidoro, requeria a liberdade para seu idoso marido. Com mais de 63 anos de idade, ele servira a vida inteira ao fazendeiro Manoel José de Oliveira e cumprira seus deveres de bom escravo; mas seu dono, relatava ela, esquecido de seus deveres de natureza e humanidade, "martiriza e mata seus escravos" e seu marido apresentava no corpo "não poucas cicatrizes da crueldade de seu senhor". Seu pedido era que Sua Majestade aceitasse a quantia justa pela liberdade de seu marido.

Outras petições envolviam desacordos entre senhor e escravo sobre o preço de uma carta de alforria e queixas contra os donos por aceitarem o pagamento pela liberdade de um escravo e depois mantê-los em servidão. Porém, entre os casos mais infelizes estavam os dos negros livres e libertos que não conseguiam provar seu status civil e estavam na prisão sob suspeita de serem escravos. Obviamente, nenhum senhor aparecia para reclamá-los e, assim, ficavam na prisão anos a fio. Aureliano de Sousa e Oliveira Coutinho, porém, obteve a libertação do negro livre Antônio José, encarcerado havia oito anos sob suspeita de ser escravo. Depois de interrogá-lo e não encontrar nenhuma prova de qualquer crime que tivesse cometido, libertou-o, declarando-o livre como se nascido de ventre livre.[16]

Outros escravos obtinham a liberdade oferecendo um serviço valioso ao governo ou a seus donos, como informar sobre uma revolta, denunciar criminosos ou salvar a vida ou a propriedade de seus senhores. Nesses casos, as autoridades e os senhores usavam claramente a alforria para recompensar a lealdade e a bravura de escravos. O chefe da polícia admitiu abertamente esse motivo numa carta de 1835 ao ministro da Justiça, pedindo que o escravo negro Luís, que informara sobre um roubo, fosse recompensado com uma carta de alforria: "Para estimular essas denúncias, julgo conveniente dar àquele negro a carta de alforria, embora ele receba posteriormente ordens para deixar o império".[17]

Em 1825 (?), sete cativos corajosos em duas sumacas, a *Aurora* e a *Menalia*, de Paranaguá, São Paulo, foram capturados por um corsário de Buenos Aires. O capitão foi morto, mas eles foram mantido na *Aurora* para atracar com o butim do roubo de navios; porém, sob risco de vida, retomaram a sumaca, mataram todos, exceto um alemão que os tratara bem, e devolveram as coisas a seus donos. Com base nesse fato, uma autoridade da província de São Paulo solicitou que eles recebessem a liberdade como recompensa.[18]

Outro serviço que o chefe da polícia queria particularmente que fosse recompensado com a alforria era a informação sobre falsificadores. Em 1834, Calisto e Lourenço denunciaram seu dono, Antônio José Palma, que tinha equipamento para fazer moedas de cobre. Porque a polícia achava que a acusação era verdadeira e porque Palma pretendia reclamá-los e vendê-los para Minas, Eusébio de Queirós pediu ao governo que os comprasse e empregasse na Casa de Correção; porém, outra nota sugeria que alguma sociedade de filantropia os comprasse e libertasse, pois o governo apreciara o serviço dos dois escravos.[19]

A fim de sufocar as numerosas revoltas das décadas de 1830 e 1840, o go-

verno também estimulou os informantes escravos com a promessa de alforria. Em 1842, o pardo Joaquim, que pertencia ao líder rebelde José Joaquim de Lacerda, de Sorocaba, foi mandado para a Casa de Correção do Rio porque informara o esconderijo de Lacerda. Quando a esposa deste tentou vingar-se, ele fugiu e se entregou para o comandante da companhia do Batalhão Catarinense. Lacerda requisitou que o devolvessem, mas um dirigente paulista recusou-se a fazer isso, pois seria um ato cruel. Contudo, afirmou ele, deve-se respeitar a propriedade privada, e repassou o caso para o ministro da Justiça. Embora não esteja claro se Joaquim recebeu alforria ou foi mantido na Casa de Correção como escravo nacional, o caso ilustra que as altas autoridades estavam dispostas a ignorar o princípio da propriedade privada a fim de proteger um escravo que lhes tinha prestado um serviço valioso.[20]

Um último caso ilustra a manipulação da lei por uma escrava para ganhar a liberdade. Generosa, uma mulher libolo, conhecida também por Benvinda, invocou a lei de 7 de novembro de 1831 que declarava livres todos os escravos importados depois de 1831. Em 1842, ela denunciou Jaime Mendes Ferrão porque ele pretendia vendê-la. Ela declarou que dias depois de sua chegada da África, fora abandonada por seu dono, cujo nome desconhecia, no morro de Santa Teresa. Estava muito doente com bexigas, especialmente nos olhos. Jaime Ferrão levou-a, cuidou dela e ensinou-lhe o português; e ela ficou com ele até ouvi-lo dizer que tinha de vendê-la porque precisava do dinheiro. Em outro documento, Jaime Ferrão dava sua versão do caso. Dizia ele que encontrara (em 1836) a menina morrendo, coberta de insetos, como um esqueleto, e fora de si. Salvara a vida dela, mas não tinha título ou documento para estabelecer sua posse legal. Generosa foi julgada "livre" em 1842, porque não era escrava por lei. Em seu favor estava a presunção de que alguém era livre exceto se houvesse prova em contrário.[21]

Embora alguns poucos escravos excepcionais obtivessem a liberdade mediante o processo de apelação, isso raramente afetava muitos cativos. A intervenção da Alta Corte de Apelos e do imperador era uma "válvula de escape" do sistema, pois uns poucos escravos agredidos ou meritórios podiam encontrar "justiça" e obter a liberdade, aumentando assim o apoio popular dos escravos à família real. Contudo, na primeira metade do século XIX, os imperadores e os burocratas imperiais não tiveram muito a ver com a emancipação de escravos: a existência de mais de 10 mil pessoas libertas no Rio em 1849 (tabela 3.6) deve ser explicada de outras maneiras.

Indivíduos, grupos ocasionais, tais como irmandades religiosas, conventos ou mosteiros, ou uma terceira pessoa eram responsáveis pela libertação da maioria dos escravos cariocas. Os registros nos cartórios oferecem algumas informações sobre os senhores que libertavam seus escravos, que definem parcialmente quais grupos sociais tinham mais probabilidade de alforriar. Informações sobre sexo, residência urbana ou rural, status civil, ocupação e estado civil dos donos estão resumidas nas tabelas 11.1-11.4.

A primeira e mais óbvia conclusão é que mais homens do que mulheres alforriavam seus cativos, mas o número de mulheres é significativo. Do total de 853 donos de escravos, 58% eram do sexo masculino, 42%, do feminino. Dentro da cidade, a porcentagem de mulheres que libertavam seus escravos sobe para 46%. Essa porcentagem é ainda mais reveladora à luz do censo de 1834 (tabela 3.4), que registrou que apenas 44% da população livre era feminina (incluindo crianças). Tendo em vista que quem libertava escravos eram adultos e que uma minoria de mulheres possuía cativos, proporcionalmente mais mulheres do que homens alforriavam seus escravos.[22] A forma de alforria também podia depender do sexo do dono. Um homem, por exemplo, poderia ser um pai libertando seu filho mulato. A mulher, por outro lado, tendia a libertar suas criadas domésticas fiéis e suas crias, preferindo a alforria condicional a fim de garantir que as cativas continuassem a trabalhar para ela até sua morte.[23]

Outra variável era o status civil do dono (tabela 11.2). Obviamente, a maioria deles era de pessoas livres; mas nessa amostra, 7,4% haviam sido outrora escravizados e um deles ainda era escravo. Os libertos tendiam a alforriar um tipo determinado de cativo: mulheres africanas. O motivo dessa preferência não está claro nos documentos, mas em muitas sociedades africanas preferiam-se mulheres para escravas. Outra explicação pode ser econômica: libertos negros com menos capital compravam os cativos mais baratos, ou seja, meninas africanas. Vários documentos deixam claro que alguns libertos prósperos adquiriam africanas para esposas e mais tarde libertavam-nas, junto com seus filhos crioulos. Em 1815, um carpinteiro alfabetizado alforriou Maria Anbaque (Ambaca), que ele comprara nova no Valongo, e reconheceu seus quatro filhos como herdeiros. Ainda mais intrigante é o caso de Feliciano Barbosa dos Santos, um liberto negro que deu alforria para oito escravas africanas, quatro filhos negros e dois

filhos mulatos em seu testamento de 1822. O testamenteiro também era liberto, provavelmente seu filho, pois tinha o mesmo sobrenome. Feliciano libertou também dois adultos minas, num total de dezesseis alforrias.[24] Algumas pessoas libertas também alforriavam escravos pertencentes a suas próprias nações. Em 1814, por exemplo, Maria de Amorim, da nação mina, alforriou Angélica Mina, recebendo 8½ doblas por isso.[25]

Os libertos não eram os únicos africanos a possuir cativos; os escravos também compravam e podiam libertar seus próprios cativos. Se tivessem permissão de seus donos, podiam comprar novos africanos no mercado, treiná-los e aculturá-los e depois dá-los em troca da liberdade.[26] Os bons artífices compravam meninos no Valongo e treinavam-nos em sua profissão; depois "compravam a própria liberdade", dando um escravo jovem em seu lugar. Porém, esse tipo de acordo dependia da boa vontade do senhor, pois ele podia sempre reivindicar a posse do escravo de seu escravo. Em 1823, a negra Maria Joaquina queixou-se da "crueldade e barbaridade de sua senhora Felizarda Querubina que, recebendo uma nova escrava pelo preço da liberdade da suplicante, não só não lhe deu

TABELA 11.1

SEXO DOS DONOS QUE ALFORRIARAM ESCRAVOS, 1807-1831

	Masculino				Feminino			
Área	Livre	Liberto	Escravo	Total	Livre	Liberta	Total	Total*
Urbana	293	34	1	328	255	23	278	606
Rural	163	7	—	170	74	3	77	247
Total	456	41	1	498	329	26	355	853

Fonte: Nota 2.
* De donos individuais.

TABELA 11.2

STATUS CIVIL DOS DONOS QUE ALFORRIARAM ESCRAVOS, 1807-1831

	Livre			Liberto			Escravo	
Área	Homem	Mulher	Total	Homem	Mulher	Total	Homem	Total
Urbana	293	255	548	34	23	57	1	606
Rural	163	74	237	7	3	10	—	247
Total	456	329	785	41	26	67	1	853

Fonte: Nota 2.

a carta de alforria que ela almejava, como a castigou terrivelmente, vendendo-a para Domingos Alves Loureiro".[27]

Entretanto, nem todos os escravos buscavam a própria liberdade ao custo da de outros. Em um caso, um cativo permitiu que sua escrava comprasse a liberdade por 10½ doblas. Com permissão de seu senhor, ele libertou sua cativa, mas continuou ele mesmo escravizado.[28]

Além de sexo e status civil, os registros cartoriais revelam outras informações sobre quem alforriava. Para os homens, ocupações, títulos ou posto militar; para as mulheres, estado civil: viúva, solteira, casada e separada. Embora os dados sobre ocupação estejam incompletos, eram poucos os da elite rural que libertavam escravos. Em outras palavras, os cativos que pertenciam a modestos donos urbanos tinham maior probabilidade de ganhar alforria do que os escravos de fazendeiros.

Na pequena amostra de senhores urbanos livres (tabela 11.3), o maior grupo a alforriar seus escravos era o dos homens de negócios (41), inclusive um liberto negro e um inglês.[29] Desses, 26 libertaram seus escravos por preços que chegavam a 500$000 réis. O segundo maior grupo compunha-se de 36 artífices especializados, que eram carpinteiros, sapateiros, alfaiates, metalurgistas e assim por diante. Esse grupo talvez libertasse escravos por causa de relações familiares. Eles alforriavam mulheres e crianças e, com efeito, oito de suas crianças libertadas eram pardas ou cabras.

TABELA 11.3

AS OCUPAÇÕES DOS HOMENS QUE ALFORRIARAM ESCRAVOS, 1807-1831

Urbano	(N = 293)	*Rural*	(N = 163)
Negociantes	41	Agricultores	86
Artesãos habilitados	36	Fazendeiros	7
Militares	23	Desconhecida	70
Funcionários do governo	19		
Padres	14		
Donos de terras	12		
Lojistas	9		
Variadas	9		
Títulos de nobreza	2		
Desconhecida	128		

Fonte: Nota 2.
Nota: Somente homens livres; estão excluídos libertos e escravos.

O terceiro grupo era o dos que tinham títulos militares, como sargento, capitão, tenente e coronel, inclusive três oficiais do regimento dos Henriques. Enquanto cinco deles, com título de coronel, poderiam possuir fazendas, a maioria parece ter servido nas forças armadas. Eles libertaram 67 escravos, 32 dos quais eram homens, possivelmente para o serviço militar.

Os padres da cidade também libertavam escravos do sexo masculino. Catorze sacerdotes alforriaram 34 escravos, inclusive 24 homens. Somente uma de suas alforrias estabeleceu preço; a maioria delas foi incondicional ou dada em testamento. Esse é o único grupo social que libertava homens escravos sem compensação monetária. As ordens religiosas raramente libertaram cativos nessa amostra.[10]

Assim, homens de negócios, artífices, militares e padres podem ser identificados como grupos urbanos que alforriavam escravos. Suspeita-se que a maioria deles pertencia a grupos de renda média da cidade. Os senhores que poderiam fazer parte da elite eram dezenove funcionários do governo, doze donos de propriedade e dois homens com títulos de nobreza; mas eram a minoria dos 293 senhores livres urbanos. Dos 167 senhores rurais livres que alforriaram escravos, somente sete eram fazendeiros (tabela 11.3). Essa amostra sugere que a elite fundiária não era significativa na alforria e que os escravos cariocas mandados para o campo, em especial depois de 1850, perdiam a esperança de liberdade.

Em comparação com os dados ocupacionais dos senhores, os funcionários dos cartórios registravam estado civil, endereço e idade (se solteiras) das mulheres livres ou libertas (tabela 11.4). Na cidade do Rio, 278 mulheres libertaram

TABELA 11.4

ESTADO CIVIL DAS MULHERES QUE ALFORRIARAM ESCRAVOS, 1807-1831

	Urbana	Rural	Total[a]
Viúva	122	42	164
Solteira	91[b]	20	111
Casada, Separada	20	2	22
Desconhecido	45	13	58
Total	278	77	355

Fonte: Nota 2.
[a] Inclui libertas.
[b] Inclui uma freira.

368 escravos. A maioria (122) era viúva, outras noventa eram solteiras, vinte eram casadas ou separadas, 45 não tiveram o estado civil registrado e uma era freira. Fora do Rio, no entanto, somente 77 mulheres libertaram 124 escravos. Se pudermos julgar a partir da média de idade das mulheres solteiras, as mulheres em geral tinham mais de 35 anos.

Para os donos de escravos como grupo, os documentos sugerem as conclusões seguintes. Primeiro, o ambiente urbano do Rio facilitava a alforria. Os escravos tinham maior probabilidade de obter a liberdade na cidade do que nas zonas rurais. Em segundo lugar, as mulheres, em especial as mais velhas, que ficavam viúvas ou solteiras, desempenhavam um papel importante no processo de alforria, e, como veremos, tendiam a alforriar mulheres e crianças. Em outras palavras, os escravos tinham maior probabilidade de obter a liberdade se pertencessem a homens ou mulheres urbanos de renda média, e menor chance, se fossem dos homens da elite rural dominante.

OS LIBERTOS

Os senhores urbanos que libertavam escravos preferiam alforriar um tipo, a escrava negra. Tal como na Bahia, quase dois terços dos cativos alforriados

TABELA 11.5

ALFORRIA DE LIBERTOS POR SEXO, 1807-1831

		Brasileiros				
Área	Africanos	Adultos	Crianças	Total	Desconhecido	Total
Homens						
Urbana	115	128	51	179	33	327
Rural	39	83	24	107	6	152
Total	154	211	75	286	39	479
Mulheres						
Urbana	285	216	66	282	24	591
Rural	65	129	35	164	20	249
Total	350	345	101	446	44	840
Soma Total						1319

Fonte: Nota 2.

eram mulheres.[31] Porém, as nacionalidades das escravas urbanas e rurais eram diferentes. Na cidade, quase a metade das libertas nascera na África, enquanto fora da cidade as africanas eram apenas 26% (tabela 11.5). Por que a cidade fazia diferença em termos de nacionalidade? Para responder essa questão é necessário voltar-se para a amostra de 1319 pessoas libertas por sexo, idade, nacionalidade e cor. Às vezes, a ocupação dos escravos que eram artífices especializados também era registrada.

A primeira divisão por sexo revela que havia 840 libertas na amostra, ou seja, quase 64% dos alforriados eram mulheres. O efeito cumulativo dessa tendência reflete-se então no censo de 1849, no qual o número de libertas é maior que o de libertos (tabela 3.6). O censo estabelece que havia 6042 libertas (56%) para 4690 libertos (44%) na cidade. Há vários motivos para o maior sucesso das mulheres na obtenção da liberdade.

Primeiro, as escravas, em especial as mais velhas, custavam geralmente menos que os homens. Portanto, tinham de economizar menos dinheiro para comprar a liberdade. O preço médio que uma escrava africana pagava para ser livre era de 136$829,09, enquanto o preço médio do escravo brasileiro era de 167$568,33 (tabela 11.6). Por outro lado, as escravas ganhavam menos em média do que os escravos e, sem dúvida, para muitas mulheres era preciso mais

TABELA 11.6

PREÇO MÉDIO DOS LIBERTOS, 1807-1831

	Preços		
Escravos	Mil-réis	Doblas	Escravos*
Homens			
Africanos	163$433,33	11,66	5
Brasileiros	167$568,33	11,89	2
Mulheres			
Africanas	136$829,09	10,54	9
Brasileiras	151$602,63	11,86	11
Crianças			
Meninos	43$111,11	5,20	—
Meninas	62$450,00	4,92	1

Fonte: Nota 2.
*Nestes casos, o escravo dava a seu dono outro escravo em troca da liberdade. O número refere-se ao número de escravos que servia de preço de compra para a liberdade de outro escravo.

tempo para acumular o preço da liberdade. Mas, se tivessem a ajuda de outra pessoa, não precisariam contar apenas com seus recursos próprios.

Os escravos preferiam às vezes libertar primeiro suas esposas, para que os filhos nascessem livres.[32] Além disso, o escravo que não tinha recursos para comprar sua própria liberdade conseguia muitas vezes comprar a da esposa, ou pelo menos, de um de seus filhos. O preço de compra de um artífice especializado chegava com freqüência a 500$000 réis, ao passo que o da mulher poderia ser de apenas 150$000 e o do filho, 50$000. Uma limitação adicional à alforria dos escravos é que os donos estavam freqüentemente menos dispostos a libertar um homem. Recusavam-se a aceitar seu preço de compra, mas aceitavam o preço de uma escrava, que consideravam menos valiosa.[33]

Outro grupo de mulheres ganhava a liberdade devido a uma relação íntima com sua dona. No Rio de então, muitas escravas domésticas viviam constantemente em companhia das senhoras, que acabavam por considerá-las amigas e confidentes. Muitas mulheres mencionavam que estavam libertando suas escravas por amor e afeição. Porém, a proximidade também gerava inimizade e algumas mulheres não hesitavam em obrigar escravas velhas a ir para as ruas. Tendo em vista que muitas mulheres idosas eram viúvas com pouco dinheiro, suspeita-se que algumas libertavam suas escravas velhas e enfermas a fim de evitar as despesas com elas.[34]

As escravas tinham também a oportunidade de manter uma relação íntima com seus senhores, ou com homens descomprometidos de todas as cores, em especial estrangeiros que migravam para o Rio sem as esposas. Nesse período, algumas escravas ganharam a liberdade porque mantinham uniões consensuais com estrangeiros que eram seus donos, ou ajudavam-nas a comprar a liberdade de outros senhores.[35] As relações íntimas entre escravos negros e mulheres brancas eram repudiadas pela sociedade, embora houvesse exceções, como observou Schlichthorst.[36]

As mulheres tinham também a vantagem sobre os homens de que nem sempre eram avaliadas por sua capacidade de executar trabalho braçal pesado, mas por seus serviços domésticos. A não ser que houvesse filhos envolvidos, normalmente não fazia diferença para um senhor se sua companheira ou amante fosse legalmente livre ou não. Se a libertasse, não perderia os serviços dela, como aconteceria no caso de um escravo.

Enquanto muitas mulheres recebiam alguma forma de ajuda de seus par-

ceiros na compra da liberdade, outras não precisavam de homens para isso. Com efeito, um dos padrões mais reveladores nos documentos é o número de mulheres que compravam a liberdade delas, de seus filhos e de afilhados. Elas podiam acumular dinheiro graças às muitas oportunidades que a cidade oferecia para comprar e vender frutas, verduras, doces e coisas variadas. As africanas, em especial, tinham muito sucesso no mercado.[37]

É provável que padrões africanos de comportamento econômico expliquem a grande discrepância numérica entre libertas brasileiras e africanas. As escravas africanas passaram pelo trauma do navio negreiro, pelo processo de adaptação a uma cidade estranha e estavam mais familiarizadas com o mercado público. Enquanto as escravas brasileiras poderiam esperar obter uma liberdade eventual depois de longos anos de serviço obediente, as africanas não tinham essa perspectiva. Em vez de seguir o caminho das brasileiras, iam para a feira a fim de ganhar dinheiro suficiente para comprar a própria liberdade.

A manutenção de padrões culturais africanos pode contribuir também para explicar o maior sucesso das africanas em conseguir a liberdade, em comparação com os homens africanos. Em muitas sociedades da África, a mulher fazia as tarefas domésticas, cuidava das plantações, criava os filhos e vendia frutas e verduras no mercado[38] — todas habilidades facilmente transferidas para o Rio e tornadas lucrativas. Mas nas sociedades em que a ocupação do homem fora caçar e pastorear, ele não adquirira as habilidades urbanas que os senhores de escravos exigiam dele. Em conseqüência, os cativos tinham amiúde mais dificuldades em se adaptar à escravidão numa cidade como o Rio,[39] o que, por sua vez, podia refletir-se no menor número de alforrias masculinas. Ademais, muitos escravos rebeldes nem pensavam no processo de alforria, preferindo "libertar-se" por meio da fuga. Encontravam sua liberdade nas florestas, enquanto as mulheres, mais dependentes, tinham de buscá-la na cidade.

Uma vez que tantas mulheres industriosas eram capazes de economizar dinheiro para comprar a si mesmas, elas também faziam isso por seus filhos. Com efeito, as petições e cartas de alforria revelam que muitas mães escravas trabalhavam para libertar primeiro seus filhos, continuando freqüentemente escravizadas. Mães escravas com filhos libertos aparecem em todos os documentos do período. Embora a literatura sobre alforria mitifique a compra de filhos por pais-senhores brancos, muitas crianças, até mesmo mulatas, eram, na verdade, libertadas por suas mães, que as compravam com suas economias suadas ou ob-

tinham sua liberdade graças ao serviço obediente. Senhores que alforriavam crianças declaravam muitas vezes que o faziam por causa dos bons serviços das mães delas.

Embora as mães lutassem claramente durante anos para obter a liberdade dos filhos, não muitos dos escravos libertos eram crianças, pois havia uma porcentagem pequena de crianças na população escrava carioca. Da pequena amostra de 176 cativos que podem ser identificados como crianças, sessenta eram crioulos, cem, pardos e dezesseis, cabras. Como era comum, mais mulheres (101) do que homens (75) receberam a liberdade. No conjunto, apenas 13% da amostra de libertos podem ser identificados como crianças (tabelas 11.7 e 11.9).[40]

Às vezes, as crianças eram alforriadas pelo pai. Em 1864, por exemplo, um morador de Guaratiba libertou a escrava Caetana e seus oito filhos mulatos por causa de seu serviço fiel — e devido ao seu "grande amor" por ela. Entretanto, somente uma minoria de pais que eram também senhores pode ser identificada nos registros de alforria urbanos. Como observou o brasileiro Burlamaqui, um senhor "quase nunca" libertava os filhos que tinha com suas escravas.[41] A minoria de pais que libertavam seus filhos era de posição social mais baixa, como pequenos agricultores, artífices ou africanos libertos, que mantinham uniões consensuais estáveis com a mãe da criança. Na cidade, muitos pais livres que queriam a liberdade para seus filhos, compravam-nos de seus donos. No entanto, pela lei e pelo costume, não tinham de esperar tanto para libertá-los. Se quisesse afirmar seus direitos paternais, o pai podia pagar ao dono da mãe da criança, no prazo de até seis semanas após o nascimento, o preço baixo de uma dobla, ou seja, 12$600 réis.[42] Mas essa compra prematura envolvia grandes riscos, por cau-

TABELA 11.7

ALFORRIA DE LIBERTOS POR NACIONALIDADE, 1807-1831

		Brasileira									
		Negros			Pardos			Cabras			
	Africana	Adultos	Crianças	Total	Adultos	Crianças	Total	Adultos	Crianças	Total	Total
Urbano	400	187	43	230	123	66	189	34	8	42	461
Rural	104	106	17	123	87	34	121	19	8	27	271
Total	504	293	60	353	210	100	310	53	16	69	732
%	38.2										55.5

Fonte: Nota 2.
Nota: Há também 83 de nacionalidade desconhecida. A soma total é 1319.

TABELA 11.8

ALFORRIA DE LIBERTOS POR COR, 1807-1831

	Negros			Pardos e Cabras		
	Africano	Brasileiro	Total	Pardos	Cabras	Total
Urbano	400	230	630	189	42	231
Rural	104	123	227	121	27	148
Total	504	353	857	310	69	379
%			65,0			28,7

Fonte: Nota 2.
Nota: Há também 83 de nacionalidade desconhecida. A soma total é 1319.

sa da alta mortalidade dos bebês escravos. Em conseqüência, as crianças tendiam a ser alforriadas somente depois que tivessem sobrevivido ao primeiro e mais vulnerável ano de vida. Outra prática comum nas áreas rurais e cidades pequenas do Município Neutro, onde os pais estavam longe dos cartórios, era o pai registrar o filho no batismo como liberto. Se não fosse declarado escravo no batizado, a criança era supostamente livre.[43]

As crianças deviam também sua alforria a outros parentes e padrinhos que compravam sua liberdade. De fato, uma das explicações comuns para a manumissão de crianças era a relação de apadrinhamento. Em alguns casos, o padrinho era uma pessoa proeminente ou um dono, mas em geral os afilhados deviam a liberdade a amigos ou parentes da mãe. Em um caso incomum, uma liberta trocou seu afilhado nascido na África, escravo de outra liberta, por sua escrava Luzia e uma dobla e meia. Ela deu então a seu afilhado liberdade incondicional.[44] Em outros casos, pais adotivos, como senhores que não tinham filhos, libertavam os filhos de suas escravas e os declaravam seus herdeiros. Por exemplo, Antônio Joaquim de Mello reconheceu Maria, filha de sua escrava Cipriana de Nação, que morreu em 1814. Ele admitiu que enquanto estava casado, tivera uma relação ilícita com ela. Maria, que era parda, foi libertada no momento do batismo. Uma vez que não tinha outro herdeiro legítimo, declarava que Maria era sua filha e que poderia herdar sua propriedade como se tivesse nascido de um casamento legítimo. Tendo em vista a alta mortalidade infantil no Rio, em especial entre os senhores de posição social e renda baixas, muitos estavam dispostos a libertar e adotar as "crias", crianças escravas criadas em suas casas porque nenhum de seus filhos legítimos sobrevivera.[45]

TABELA 11.9

ALFORRIA DE LIBERTOS POR IDADE, SEXO, NACIONALIDADE E COR 1807-1831

	Adultos												
	Homens						Mulheres						
		Brasileiros						Brasileiros					
	Africanos	Negros	Pardos	Cabras	Total	Total	Africanas	Negras	Pardas	Cabras	Total	Total	Total
Urbano	115	70	45	13	128	243	285	117	78	21	216	501	744
Rural	39	30	41	12	83	122	65	76	46	7	129	194	316
Total	154	100	86	25	211	365	350	193	124	28	345	695	1060

	Crianças												
	Homens				Mulheres					Desconhecido			Soma
	Negros	Pardos	Cabras	Total	Negras	Pardas	Cabras	Total	Total	Homens	Mulheres	Total	Total
Urbano	17	31	3	51	26	35	5	66	117	33	24	57	918
Rural	6	14	4	24	11	20	4	35	59	6	20	26	401
Total	23	45	7	75	37	55	9	101	176	39	44	83	1319

Fonte: Nota 2.

Um último e arriscado método de crianças escravas ganharem a liberdade era seus donos, ou mesmo suas mães, os deixarem na roda da Casa dos Expostos da Santa Casa. Uma vez abandonados ali, os que sobreviviam à alta taxa de mortalidade eram considerados nascidos livres e oferecidos para adoção.[46]

De modo geral, a explicação mais comum para a alforria de crianças era o fato de serem crias. "Cria da casa" ou "amor de criação" era freqüentemente a única explicação dada ou necessária para uma determinada alforria; mas alguns senhores, ao libertar sua cria, entravam em pormenores, declarando seu amor e afeição pela criança — "por causa do muito amor, porque ele é minha cria", ou por causa da "afeição cordial que ela tem pelo negrinho, pois ele é sua cria". Essas expressões de amor em relação às crias documentam os laços familiares e de amizade que levavam seus donos a dar-lhes a liberdade.

Uma característica especial da alforria carioca no início do século XIX é o grande número de africanos. A economia urbana de uma cidade portuária em expansão parece ter sido crucial para o êxito deles, pois no campo os africanos eram restringidos na busca da liberdade. A pequena amostra de libertos rurais revela que poucos africanos foram alforriados fora da cidade. Dos 401 cativos libertados pelos senhores rurais, somente 39 eram homens africanos e 65, africanas. Em comparação, 115 africanos e 285 africanas ganharam a liberdade no Rio — de um total de 918 libertos urbanos (tabela 11.9). Em outras palavras, somente 9,7% de todos os escravos rurais alforriados eram africanos e 16%, africanas. Na cidade do Rio, a porcentagem feminina dobrava para 31%, enquanto a porcentagem masculina ficava em 12,5%.[47] Os senhores, tanto urbanos quanto rurais, não estimulavam a alforria de uma grande porcentagem de homens africanos. Mas na cidade, as mulheres vindas da África tinham claramente mais sucesso na obtenção da liberdade, processo documentado no censo de 1849 (tabela 3.6). Naquele ano, havia 4150 africanas libertas no Rio, mas somente 3439 libertos africanos. Portanto 55% das pessoas libertas africanas eram do sexo feminino, embora as africanas fossem apenas 34% da população escrava vinda da África. Por outro lado, 45% dos libertos africanos eram do sexo masculino, quando os homens compreendiam 66% da população escrava africana. No conjunto, 71% das pessoas libertas no censo de 1849 tinham nascido na África. Fica claro que a nacionalidade africana não era uma barreira para a alforria na cidade do Rio.[48]

As nacionalidades desses libertos africanos eram diversas. Com efeito, os registros oferecem outra amostra das origens étnicas dos escravos cariocas (tabela 11.10). Naquele período, cerca de três quartos dos africanos eram importados do Centro-Oeste Africano, e essa porcentagem é quase a mesma dos escravos alforriados. Com efeito, quase dois terços (61,5%) dos ex-escravos tinham origens angolanas, 2,6%, eram da África Oriental e 12,5% vinham da África Ocidental. O resto, ou 10,3%, era de origem africana desconhecida. O lugar mais representado na lista era Benguela (21,2%), enquanto os libolos de Angola eram o grupo étnico identificável mais bem-sucedido, com 57 alforrias, ou 11,3% da amostra. A região menos representada era a África Oriental, com apenas treze alforrias, mas esse número pequeno pode ser resultado da quantidade menor de africanos orientais importados antes de 1830. Dessa forma, a amostra de origens

TABELA 11.10

NACIONALIDADE DOS LIBERTOS AFRICANOS, 1807-1831

Origem Étnica	Número	Origem Étnica	Número
CENTRO-OESTE AFRICANO	376	Ambaca	4
Congo Norte	66	Bambambuila (Ambuela)	3
Cabinda	12	África Ocidental	63
Congo	47	Mina	48
Monjollo (Tio, Teke)	7	Guiné	9
Angola	310	Calabar	3
Angola	68	Bissau	1
Cassange	12	Nagô (Ioruba)	1
Benguela	107	São Tomé	1
Rebollo (Libolo)	57		
Ganguella (Ganguela)	15	*ÁFRICA ORIENTAL*	13
Quissama (Kisama)	14	Moçambique	11
Cabundá (Ambundo)	12	Quelimane	2
Camundongo	6	*DESCONHECIDA*	52
Mohumbe (Humbe)	6		
Songo	6	TOTAL	504

Fonte: Nota 2.

africanas contradiz as impressões dos viajantes de que os minas da África Ocidental eram os principais alforriados no Rio.[49]

Em termos de nacionalidade, porém, os libertos brasileiros levavam vantagem sobre os africanos. Os 732 brasileiros (56%) superavam os 504 africanos (38%) da amostra. Os negros (africanos e crioulos) formavam a maior porcentagem por cor (65%), pois apenas 29% eram pardos ou cabras. Não foi definida a cor ou a nacionalidade para 6% da amostra (tabelas 11.7 e 11.8). Os racialmente misturados estavam em minoria porque parece que a população escrava carioca era esmagadoramente negra.[50] De modo geral, a amostra de pessoas libertas por nacionalidade e cor pode se aproximar da proporção de africanos e gente de cor na população escrava carioca no período anterior a 1830. Em outras palavras, a busca da liberdade atravessava fronteiras étnicas e de cor, mas se há uma pessoa liberta típica, ela é aquela ilustrada geralmente pelos artistas estrangeiros: a mulher negra, de primeira ou segunda geração angolana, que vivia no Rio urbano. E como veremos em seguida, ela obtinha a liberdade porque pagava a seu dono alguma forma de compensação em serviço, dinheiro ou outro escravo.

Para documentar que os escravos "compravam" sua liberdade, em vez de recebê-la de donos caridosos, é necessário esclarecer alguns motivos das alforrias. Nos livros de notas havia poucas explicações dadas para a alforria, mas um exame cuidadoso da linguagem legal dos documentos permite uma classificação de cinco formas principais de manumissão, e, assim, alguma luz sobre as razões por trás delas. Nesta seção, examinaremos as cinco formas principais de alforria, deduzidas da linguagem legal das cartas de alforria: no leito de morte (em testamentos escritos ou verbais), condicional, incondicional, comprada e ratificada (tabela 11.11).[31]

Os escravos eram libertados na morte de seus senhores de duas maneiras.[32] Ao fazer seu testamento, o senhor ou senhora indicava quais escravos deveriam ser libertados. Era então responsabilidade do testamenteiro cuidar para que os termos do documento fossem cumpridos, mesmo contra a vontade dos herdeiros que poderiam contestá-lo. Quando um testamento era contestado, os escravos envolvidos tinham muitas vezes que esperar anos até que suas cartas de al-

TABELA 11.11

FORMAS DE ALFORRIA, 1807-1831

Forma de Alforria	Donos				
	Homens	Mulheres	Dois[a]	Total	%
Leito de Morte	48	30	28	106[b]	11,7
Condicional	85	105	5	195	21,6
Incondicional	114	61	7	182	20,1
Comprada	*217*	*129*	*10*	*356*	39,4
Autocomprada	143	82	6	231	25,6
Comprador Desconhecido	37	15	3	55	6,1
Por Terceiro	37	32	1	70	7,7
Ratificada	9	12	—	21	2,3
Duas ou Mais[c]	20	15	—	35	3,9
Desconhecida	5	3	1	9	1,0
Total	498	355	51	904	

Fonte: Nota 2.
[a] Dois ou mais donos libertaram o escravo. O grande número de alforrias no leito de morte deve-se à maneira pela qual o escravo era libertado — em parte pelo dono que tinha morrido e, em parte, por seu ou sua herdeira.
[b] Inclui 26 que também deram algum dinheiro ao herdeiro.
[c] O dono usou mais de uma forma de alforria para libertar o escravo.

forria fossem registradas nos cartórios. Por outro lado, a liberdade concedida nos testamentos, como observou Kiernan em Parati, servia às vezes aos interesses dos herdeiros que, em vez de dividir um escravo entre si, compartilhavam o preço de compra dele.[33]

Muitos senhores, no entanto, não faziam um testamento escrito e esperavam até o leito de morte para tornar sua vontade conhecida. Devido à forma súbita como muitas doenças tropicais atacavam e matavam, os agonizantes tinham freqüentemente tempo apenas para dizer sua última vontade sobre a alforria de um escravo favorito para amigos e parentes. Apesar do valor envolvido, muitos herdeiros cumpriam os pedidos verbais de seus esposos, pais e parentes, a um custo financeiro significativo para eles. Por outro lado, alguns dos conflitos mais encarniçados ocorriam em relação à alforria de escravos, porque os herdeiros contestavam as vontades verbais dos senhores agonizantes. Infelizmente para os cativos que perdiam a liberdade nesses casos, os testamentos verbais eram comuns entre donos de escravos de renda média e baixa, especialmente mulheres, que não tinham advogados ou dinheiro para as taxas legais dos registros de testamento. De qualquer forma, comparativamente poucos senhores libertavam seus escravos em testamentos escritos ou verbais. Do número total de alforrias, somente 106 (de 904), ou 12% da amostra, compreendiam senhores que renunciaram na morte aos serviços de alguns de seus escravos preferidos. Raro era o senhor que libertava mais de dez cativos em um testamento.[34]

A alforria condicional exigia certos serviços de um escravo, com freqüência até a morte do dono. Em particular, mulheres idosas que temiam a doença, a idade e a morte recorriam à alforria condicional para proteger uma escrava favorita de seus herdeiros e motivá-la a cuidar delas até a morte. Somente se cumprisse a condição de prestar serviço bom e leal até a morte do dono é que o escravo ou escrava receberia a liberdade.[35] Até mesmo donos jovens libertavam condicionalmente escravos, para garantir um serviço obediente durante toda a vida. Os documentos revelam que muitos escravos serviam durante anos sob alforria condicional. Essa informação vem de petições de liberdade ou de observações de escribas de que tal escravo comprou a liberdade depois de servir ao dono por até vinte anos sob alforria condicional.[36]

Outro grupo que alforriava escravos condicionalmente era composto por donos de mulheres e crianças, que utilizavam a forma condicional para assegurar a alforria de suas famílias quando morressem. Um problema da alforria con-

dicional nesses casos era o status legal das crianças nascidas de uma mulher antes que ela recebesse a liberdade plena. Essas crianças não nasciam livres, pois os senhores tinham de registrar a alforria de crianças nascidas de uma mulher com alforria condicional, ou tinham de estipular que todos os filhos dela nasceriam livres durante o período de sua alforria condicional.[57] De qualquer modo, os donos tratavam claramente os cativos com alforria condicional como escravos. Forçavam-nos a permanecer em suas casas, alugavam-nos, puniam-nos e exigiam serviço obediente deles — tudo sob a ameaça de revogar-lhes a liberdade.

Além da exigência de servir até a morte do senhor, o escravo tinha freqüentemente que obedecer a outras condições.[58] Às vezes, tinha de pagar uma certa quantia de dinheiro ao dono ou aos herdeiros para completar o pagamento em prestações. Havia, às vezes, a condição de comprar e treinar um escravo substituto. Alguns senhores utilizavam a forma condicional para evitar o recrutamento e libertavam seus escravos homens sob a condição de que fossem aceitos em seus lugares nas forças armadas. Por fim, havia uma série de condições incomuns, como o pagamento das despesas com o funeral do dono e orações por sua alma, serviço para uma mulher solteira até o dia em que casasse, ou mesmo a saída do escravo da cidade. Uma vez cumpridas as condições, o escravo recebia sua liberdade plena, como se nascido de ventre livre. Em 22% dos casos havia essas condições.

Dentre todas as alforrias, 20% eram incondicionais. Nessa categoria estão as manumissões em que o dono declarava que o escravo recebia sua liberdade plena e não havia motivo registrado. Portanto, essa forma é mais difícil de avaliar. Talvez alguns senhores alforriassem incondicionalmente quando queriam evitar as despesas de cuidar de escravos idosos e doentes. Embora raramente dessem essa razão, um senhor honesto admitiu que libertou seu escravo doente porque não podia pagar por seus cuidados médicos.[59] Uma vez que os documentos raramente dão a idade dos cativos idosos, não sabemos se estavam em idade avançada quando foram libertados. Uma sugestão de que os donos estavam libertando os idosos vem de casos em que mulheres registradas como velhas compravam sua liberdade por preços muito baixos. O exemplo mais bem documentado de alforria de uma mulher velha é o do atestado de óbito de Rosa Francisca na Santa Casa da Misericórdia, que revela que a liberta africana, com mais de cinqüenta anos, morreu quatro meses depois que sua filha comprou-lhe a liberdade pelo preço abaixo do valor de mercado de 140$000 réis em 1849.[60]

Outros senhores não se preocupavam em cumprir as formalidades legais de uma alforria incondicional. De acordo com viajantes e autoridades policiais, eles simplesmente "libertavam" seus escravos doentes e idosos jogando-os porta afora. Maria Graham visitou a cabana de duas negras velhas que tinham sido libertadas e largadas para morrer de fome. Mas elas conseguiram sobreviver criando aves e trançando cestas. Em 1836, uma autoridade governamental queixou-se que o Estado tinha de cuidar de escravos doentes e abandonados. A Santa Casa também ficava com muitos escravos enfermos "doados" por senhores "mais caridosos". Um caso típico de abandono vem da petição por liberdade de um escravo cego. Paulo Congo pertencera a uma mulher que o expulsou de casa para mendigar nas ruas. Durante cinco anos viveu em liberdade e até conseguiu um emprego no arsenal militar do Rio. Porém, quando sua dona se casou, o novo marido, reconhecendo-lhe o valor, reduziu-o novamente à escravidão. Mas Paulo requereu e ganhou de volta sua liberdade em 1827, porque sua dona o forçara a viver da caridade alheia antes que ele encontrasse emprego.[61]

Além dos doentes e idosos, outro tipo de escravo que os senhores alforriavam incondicionalmente eram as crianças. Na maioria dos casos, o senhor não admitia ser o pai da criança, mas às vezes registrava-se que o pai estava libertando a criança para apaziguar sua consciência. Havia senhores que também alforriavam incondicionalmente suas amantes escravas, em especial se fossem mães de seus filhos.[62]

Para evitar as despesas de cuidar de um escravo doente, ou quando um senhor libertava seus filhos e a mãe deles, a alforria podia ser gratuita — sem condição ou compensação. Mas na maioria dos casos, os donos não libertavam seus cativos sem alguma forma de pagamento ou sem um longo período de serviço obediente. O motivo mais comum para a alforria talvez fosse "bons serviços", mesmo se o escravo tivesse permissão para comprar a liberdade. Como observou o viajante Horner em 1821, o "privilégio" de comprar a própria liberdade não era dado aos escravos, exceto se fossem os "favoritos" do senhor.[63] A fim de "merecer" a recompensa da alforria, os cativos tinham primeiro de prestar serviço obediente e depois compensar seus donos por perderem esse serviço. Com efeito, 39% de todas as alforrias eram compradas (tabela 11.11), de tal forma que o motivo mais importante da alforria de escravos no Rio era que os senhores eram pagos para libertá-los.[64]

Por um lado, o que havia era uma típica transação de mercado. O dono

vendia o escravo para ele mesmo ou para outro senhor, que registrava então a alforria. Por outro lado, para o escravo havia mais do que um negócio na compra da própria liberdade. O senhor tinha geralmente de ser simpático à autocompra do escravo. Não fosse assim, um senhor irado, conforme um autor anônimo de 1825, poderia acusar o escravo de roubo, quando ele tentasse se comprar, e vendê-lo fora da cidade. O autor concluía que essas vendas eram "inumeráveis", feitas por "vingança" e "orgulho". Portanto, esses senhores lucrariam mantendo ao mesmo tempo o preço de venda e de autocompra do escravo e assim obteriam fundos para comprar um ou mais substitutos para o escravo "desleal".[65]

Em teoria, que alguns viajantes estrangeiros apresentavam como fato, um senhor não podia se recusar a aceitar o pagamento do escravo por sua liberdade.[66] Mas na realidade muitos faziam isso e os cativos tinham então de buscar reparação legal contra os donos obstinados. Tinham de passar pelos tribunais ou fazer petições por liberdade ao imperador, ou obter assistência jurídica da Santa Casa da Misericórdia. Se ganhassem o processo, então um juiz local arbitrava seu valor. Se houvesse necessidade de um mediador, outro senhor ou uma autoridade governamental ou religiosa ajudava-os, pagando o preço deles diretamente ao dono, ou a uma autoridade designada para receber o preço de compra. Depois que o senhor recebia ordens legais de aceitar o dinheiro, a carta de alforria era registrada num cartório.[67] Esse procedimento complicado significava que as ações pedindo liberdade que obtinham sucesso eram raras e, sobretudo, que os escravos não tinham direito à liberdade ao oferecer um preço de compra. Precisavam lutar por ela com paciência e habilidade e manipular o sistema legal a seu favor.

Se a compra é uma explicação tão importante para a alforria no Rio, como os escravos compravam sua liberdade, mesmo contra a vontade de seus donos? Além disso, uma vez que 70% dos que obtinham a liberdade pela compra eram mulheres, como elas conseguiam o dinheiro? As cartas revelam alguns procedimentos. Um era a compra em prestações. Era comum que senhores e escravos fizessem um acordo informal de que o cativo pagaria um preço específico pela carta. Ao longo dos anos, o escravo contribuía até chegar àquela quantia; ao pagar a última prestação, o dono registrava a carta de alforria. Em alguns casos, quando faltavam ao escravo uma ou duas doblas, o senhor perdoava a dívida, porque o escravo servira bem durante até vinte anos. Às vezes, os donos morriam antes do pagamento completo e os herdeiros libertavam o cativo após o pa-

gamento de uma última prestação; ou contestavam o acordo anterior e mantinham-no na escravidão. Por outro lado, era costume que os senhores deixassem em testamento para os escravos uma parcela de sua liberdade. Tendo recebido, por exemplo, metade de sua liberdade pelo testamento do dono, o escravo era libertado depois de pagar a outra metade aos herdeiros.[68]

A fim de juntar o dinheiro necessário para pagar seu preço de compra, os escravos voltavam-se para parentes, senhores a quem tivessem sido alugados e grupos de caridade. Mães, pais, esposos, amigos e até crianças contribuíam para completar o preço da carta ou parte dele. Em geral, quando terceiros eram mencionados nas cartas, tratavam-se de parentes; mas ocasionalmente pessoas que não eram da família compravam um escravo. Por exemplo, um homem que queria recompensar uma ama por ter criado seus filhos comprava-lhe a liberdade do senhor que a havia alugado.[69]

Um grupo que comprava comumente a liberdade de crianças era o dos padrinhos, nem todos parentes. Outra prática era o escravo pedir a um terceiro para comprá-lo de seu dono, e depois pagar ao novo dono pela carta. Em alguns casos, essa pessoa era um funcionário do governo designado pelos tribunais depois de um processo civil pela liberdade do escravo. Em outros casos, uma pessoa liberta concordava em ajudar o cativo a comprar a carta. Segundo o viajante Luccock, alguns escravos tinham o "privilégio" de ser "avaliados por dois chefes de família estabelecidos"; e se encontrassem outro dono que os comprasse pelo preço estipulado, podiam então pedir uma transferência de suas pessoas. Mas, explicava ele, "a teoria dessa lei é excelente; porém os oprimidos encontram dificuldades para serem avaliados a uma taxa razoável, e não menos dificuldades para encontrar um comprador. Ninguém deseja interferir nos assuntos domésticos de seu vizinho, ou promover o descontentamento em seu lar".[70]

Além de indivíduos, certos grupos ajudavam às vezes os escravos a levantar dinheiro para a liberdade. As irmandades religiosas de negros e pardos realizavam freqüentemente coletas ou pediam esmolas nas ruas a fim de libertar seus membros escravos, em especial os que estavam sendo brutalizados por donos cruéis. Organizações caritativas da elite, como a Santa Casa da Misericórdia, também ajudavam escravos meritórios na obtenção da liberdade. A Santa Casa contribuía com assistência jurídica aos escravos quando tinham de entrar com uma ação contra seus donos. Outros senhores de todas as posições sociais formavam amiúde grupos informais de coleta de esmolas para um escravo que os co-

movia em particular. Em 1830, um grupo de "Senhores" coletou dinheiro para libertar uma parda clara que estava à venda numa casa de leilões. Eram comuns também casos em que membros de uma nação africana levantavam fundos para libertar um deles, especialmente seus chefes. Os laços étnicos também explicam por que tantos africanos compravam a liberdade.[71]

As cartas de alforria fornecem informações sobre os preços de compra dos escravos e identificam aqueles que os ajudaram a comprar a liberdade, mas revelam pouco sobre a maneira como os cativos economizavam dinheiro, especialmente se tivessem utilizado um plano de prestações durante anos. Entretanto, outras fontes esclarecem como eles obtinham e poupavam o dinheiro.

Obviamente, um dos motivos mais importantes de por que os escravos cariocas podiam comprar sua liberdade é que o Rio oferecia a eles oportunidades econômicas e emprego. Até mesmo as escravas podiam entrar no mercado como vendedoras ambulantes, donas de barracas de feira e negras de ganho, ficando com o excedente do dinheiro exigido por seus donos. Uma vez que era possível acumular seu próprio capital, muitos tinham fundos para comprar novos africanos no Valongo, talvez pela metade de seus próprios valores, e aculturá-los e treiná-los para depois trocá-los pela própria liberdade. Os senhores aceitavam de bom grado esses negócios, pois não tinham de aculturá-los e resolviam o problema da depreciação do capital. No lugar de uma mulher madura, poderiam receber um menino com anos de serviço pela frente. Outros escravos compravam escravos para trabalhar para eles, pois era preciso mais de um salário de escravo para juntar o dinheiro necessário à compra da liberdade de alguns deles.[72]

Os escravos participavam também de associações de poupança. As irmandades religiosas negras cumpriam algumas das funções de uma associação de poupança. A maioria das irmandades tinha por preocupação principal atividades religiosas e caritativas, mas a de Nossa Senhora do Rosário e Resgate foi fundada no período colonial "com o objetivo específico de ajudar os irmãos no cativeiro que quisessem comprar sua liberdade". Não sabemos se essa irmandade de "negros e mulatos livres e escravos" continuava a existir no século XIX, mas outras irmandades levantavam fundos ou esmolavam para comprar a liberdade de seus membros. Em 1834, a de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito libertou seu primeiro irmão escravo. Além disso, cada irmandade tinha um cofre onde guardava os objetos de ouro e prata do altar e seus fundos. Com muita

probabilidade, esses cofres guardavam as economias dos escravos, como acontecia em Salvador.[73]

As informações mais detalhadas sobre grupos de poupança vêm da Bahia, onde, de acordo com Manuel Querino, os escravos centravam seus esforços em torno de "juntas", conhecidas também como "caixas de empréstimo". Ao formar uma junta, o grupo de escravos escolhia um líder em quem confiasse. Ele devia guardar o dinheiro e anotar as quantias depositadas e retiradas. Não mantinha livros, mas registrava as transações com talhos em bengalas de madeira. Os membros de uma junta reuniam-se todos os domingos para retirar e depositar dinheiro (geralmente em cobre) e discutir negócios. Se um associado precisasse de dinheiro por algum motivo, podia tomar emprestado sem juros, embora alguns administradores supostamente cobrassem altas taxas de juros. Se a junta fosse grande, também emprestava fundos para pagar pelo resgate de cada associado, um por um; e os dividendos, se houvesse algum, eram distribuídos anualmente. Muitos africanos utilizavam essas associações de poupança para retornar à África; ainda em 1869, Gobineau descreveu uma sociedade dessas formada por escravos minas na Bahia. Em 1844, em Salvador, uma irmandade de crioulos livres chegou a criar uma sociedade de seguros mútuos para os irmãos e seus dependentes.

Os escravos baianos podem ter influenciado na formação de sociedades de poupança semelhantes no Rio. Os negros de ganho cariocas, inclusive os carregadores de café, também reuniam suas economias para comprar a liberdade de cada um, até todos ficarem livres. Em 1838, um grupo de minas buscou a liberdade de Fernando Mina, que fora doado à Santa Casa com um caso incurável de elefantíase. Seus colegas de nação que o acompanharam quando foi mandado para lá declararam que pretendiam resgatá-lo da escravidão e pediram à instituição que arbitrasse o valor de sua liberdade.[74]

Os escravos recorriam também a meios ilegais para obter fundos. Conforme alegações dos senhores, eles roubavam dinheiro ou freqüentavam casas de jogo para comprar a liberdade. A maioria dos jogadores, porém, inclusive mulheres, punha suas esperanças nas muitas loterias da cidade para ganhar de uma vez todo o dinheiro necessário à compra da liberdade. Expilly conheceu uma quitandeira mina que era provavelmente típica daqueles escravos que usavam suas economias para jogar na loteria. Segundo Expilly, ela poderia ter comprado facilmente sua liberdade, pois ganhava 24 a 30 francos por dia, e seu dono es-

tabelecera seu preço em 3500 francos. Em vez de economizar o dinheiro, ela o gastava compulsivamente em loterias, esperando ganhar o preço de sua liberdade. Expilly calculou que as loterias lhe custaram 30 mil francos ao longo dos anos, com o resto do dinheiro indo para o adivinho que ela consultava na vã tentativa de ganhar. Uns poucos escravos desesperados deixavam de lado seu orgulho e apostavam na generosidade dos outros. Pegavam pires de esmolas e pediam nas ruas para levantar o dinheiro de sua liberdade, ou de alguém querido. Em 1826, Adriana, uma parda, recebeu permissão para pedir esmolas a fim de pagar a liberdade de seu filho.[75]

Independentemente de como o escravo juntava dinheiro suficiente para comprar a si mesmo, a maioria trabalhava durante anos para seus donos, oferecendo serviço obediente para merecer a alforria e depois trabalhando horas extras para ganhar mais dinheiro. Como observaram Candler e Burgess, os escravos trabalhavam "muito duro" para ganhar dinheiro e, quando o obtinham, "o primeiro objetivo da maioria deles é tornar-se livre". Rugendas calculava que eram necessários aos negros de ganho especializados nove a dez anos para comprar a liberdade.[76]

Na alforria ratificada, a longa duração da servidão de muitos escravos está documentada. Nessa forma de manumissão, os donos reemitiam ou reafirmavam a liberdade de seus cativos. Em 21 casos, os senhores deram a liberdade plena e completa. Por exemplo, retiraram a condição de uma alforria condicional, quando o escravo completou os termos da condição; ou registraram uma alforria que fora dada em "documento particular" e não estava devidamente cadastrada. Sempre que havia alguma dúvida sobre a transferência dos direitos de propriedade legal do liberto, os senhores tinham de ratificar a alforria para dar-lhe autoridade legal inquestionável. Embora essa amostra seja pequena, ela é útil, pois revela que a distância entre a primeira alforria condicional ou particular e sua ratificação final era de cinco, dez e até vinte anos.[77]

Enquanto esperavam a liberdade final, os escravos sempre tinham diante de si a possibilidade de revogação. Os donos quase sempre retinham o direito de revogar a liberdade, tanto condicional quanto plena. Conforme a lei, ser "ingrato" em palavras ou atos para com um ex-dono era causa suficiente para a reescravização.[78] Portanto, o que mantinha um ex-escravo "respeitoso" com seu antigo dono era o poder que este tinha de revogar ou reclamar a liberdade dele. Nos registros, treze senhores tiraram a liberdade de seus ex-escravos e os devol-

veram à escravidão. As explicações mais comuns dadas eram "ingratidão" e "desobediência". Em um caso, uma viúva revogou a liberdade do pardo Floriano depois de ele permanecer condicionalmente livre durante dezesseis anos! Em outro, uma mulher solteira devolveu o crioulo José à escravidão após ele gozar nove anos de liberdade.[79] Outros libertos e africanos livres que não podiam se defender tinham sempre pela frente a ameaça de seqüestro e escravização involuntária forçada.[80] Apesar da longa batalha para conquistar a liberdade própria ou de seus filhos, os cativos estavam sempre sob a ameaça de reescravização, legal ou ilegal.

Em resumo, algumas cartas de alforria esclarecem como a manumissão podia servir aos interesses dos senhores e ser um instrumento de exploração daqueles que tinham de pagar pela liberdade, bem como obrigar a anos de serviço obediente. Em vez de ser um símbolo da benevolência dos senhores, a alforria, tal como praticada no Rio, funcionava amiúde como mais uma forma poderosa de controle dos escravos. Os donos prometiam liberdade para os obedientes e negavam-na aos rebeldes. Ademais, ao aceitar a compensação de seus servos "obedientes", alguns dos quais em idade avançada, evitavam as despesas de cuidar deles na velhice. Enquanto o tráfico continuou, os senhores estavam dispostos a aceitar os preços de compra de escravos mais velhos, especialmente mulheres, porque podiam comprar meninos no Valongo. Com os substitutos sendo abundantes, não tinham de preocupar-se com a perda da mão-de-obra dos libertos e seus filhos. A alforria de mulheres, em especial das de mais de trinta anos, e de crianças não era uma ameaça para eles.

O fato de que não libertavam os escravos mais valiosos — os homens adultos — sugere exatamente o que as cartas documentam, isto é, que a tendência da sociedade *não* era a favor da alforria. Somente 28% da amostra eram homens adultos (tabela 11.9). Os senhores libertavam de forma bastante seletiva aqueles que forneciam os serviços à casa e à família, mas não os que ganhavam salários como trabalhadores manuais, especializados ou não. É de suspeitar também que os senhores, num esforço para preservar a fidelidade, permitissem que seus escravos mais valiosos comprassem a liberdade de suas esposas e filhos. Qualquer que fosse o motivo, o grupo majoritário dos escravos, os homens, talvez 90% deles,[81] jamais receberia a liberdade. Os senhores cariocas eram muito meticulosos sobre quem libertavam.

Da perspectiva dos escravos, na medida em que podemos defini-la, a alfor-

ria era raramente um presente, nem era "facilmente" ganha. Era claramente comprada. A longa batalha para conquistar a alforria, apesar do baixo status social das pessoas libertas, sugere muito sobre as condições terríveis da escravidão. Muitos ex-escravos não escolhiam ficar sob o controle de senhores "benevolentes"; preferiam a vida difícil e precária de um liberto numa sociedade escravista.

EX-ESCRAVOS

De acordo com o censo de 1849, 10 732 indivíduos haviam obtido a liberdade e eram pessoas libertas vivendo no Rio na metade do século (tabela 3.6). Concentrados nas paróquias de Santa Anna, Sacramento e São José, compreendiam um grupo social definido legalmente na cidade, que não eram "nem escravos, nem livres".[82] O símbolo de seu status de pessoa liberta eram os sapatos. Ao contrário dos escravos, os libertos tinham o direito de usar sapatos. Embora estivessem na margem da sociedade escravista carioca, não estavam separados dela porque ainda guardavam laços estreitos com amigos e parentes que continuavam no cativeiro; mas não estavam integrados na sociedade livre. Viviam numa situação ambígua e ambivalente — divididos entre a lealdade aos antigos donos e aos novos amigos e entre desejos de avanço social para seus filhos e obrigações de caridade para com irmãos e irmãs escravizados. Sobretudo, havia uma luta sempre presente pela sobrevivência se, por meio do processo de alforria, tivessem entrado em conflito com os ex-donos e tivessem sido jogados em sua nova vida sem protetor ou profissão. O que esperava boa parte dos libertos, em especial as mulheres idosas, não era o sonho dourado da liberdade, mas o pesadelo da pobreza. Muitos haviam exaurido suas economias no esforço de comprar a liberdade e suas condições de vida material deterioravam rapidamente depois que deixavam a casa do dono. Este capítulo conclui, portanto, com um quadro deprimente do que aguardava os ex-escravos, em especial depois de 1850.

Exceto em relação às prósperas mulheres do mercado e aos artífices qualificados do Rio, há uma notável unanimidade de opinião sobre a pobreza material dos libertos. Poucos observadores vão tão longe quanto o arquiduque Maximiliano, que observou que os libertos eram incapazes de sobreviver; mas os registros de óbitos da Santa Casa e as taxas de mortalidade baseadas no estudo de Haddock Lobo sobre a morte de libertos no Rio revelam um pouco da di-

mensão de seus problemas de sobrevivência. Em 1847, a taxa de mortalidade aproximada das pessoas libertas foi de 46,3 por mil, em comparação com 29,9 para as pessoas livres e 24 para os escravos.[83] A alta taxa dos libertos pode ser resultado de uma proporção maior de idosos entre eles, de sua pobreza material ou até de sua nacionalidade africana, pois a taxa está, de fato, próxima das taxas mais precisas de mortalidade de escravos apresentadas no capítulo 4.

Outros motivos para a taxa de mortalidade alta das pessoas libertas são sugeridos pelos estrangeiros que os retrataram amiúde de forma estereotipada como pobres, ociosos, bêbados, desordeiros e propensos aos vícios. Embora possam revelar mais sobre os preconceitos da elite do que sobre as condições básicas de vida enfrentadas pelos libertos, esses termos sugerem que pobreza, desemprego, alcoolismo e má saúde eram problemas comuns a muitos ex-escravos. Os que eram libertados em idade avançada porque estavam doentes deviam descobrir que era impossível se sustentar, ou fazer mais do que mendigar nas ruas. Em 1817, por exemplo, Arago observou uma velha e enferma mendiga negra, e pode-se imaginar como dois escravos, libertos aos setenta anos de idade pelo Jardim Botânico, iriam ganhar a vida. A polícia registrava concisamente as mortes de libertas negras que achavam nas ruas, como a que morreu "ao pé da" igreja do Carmo. Ela estivera muito doente e mendigara na semana anterior.[84]

A fim de sobreviver, alguns libertos passavam a roubar; com efeito, o número de libertos às voltas com a lei era desproporcional ao total de sua população na cidade.[85] Eles entravam para grupos de capoeira, bandos de ladrões, ou de quilombolas nos refúgios próximos da cidade. Jovens libertas, que não tinham meios para se sustentar, apelavam para a prostituição ou concubinato para viver. Embora muitas das prostitutas negras fossem libertas, é difícil definir a que altura elas obtinham sua liberdade, se antes ou depois de entrarem na profissão.

Uma vez que muitas pessoas livres eram mulheres, elas continuavam a trabalhar de criadas para seus antigos donos e a manter velhos padrões de dependência. Na verdade, Seidler e Freireyss afirmaram que a maioria dos homens libertos continuava com seus antigos senhores, servindo-os — o que é uma observação provavelmente correta, considerando-se a quantidade de alforrias condicionais.[86] As pessoas libertas dependentes apareciam então nos anúncios de jornais como criados e empregados domésticos. Enquanto alguns libertos colocavam eles mesmos os anúncios, os "libertos de aluguel" eram anunciados por

seus ex-donos. Por exemplo, um cocheiro negro, que fora libertado por seus bons serviços ao embaixador da Prússia, foi anunciado para alugar em 1821. Porém, mais comuns eram os anúncios de libertas, tais como: "Pretende-se alugar uma mulher mulata, liberta e dotada de todas as boas qualidades, que a tornam capaz de cuidar do arranjo de qualquer casa [...]".[87]

Ao continuar mantendo relações de dependência com seu antigo dono, uma liberta raramente experimentava uma mudança em suas condições de vida e segurança pessoal, pois ele lhe serviria de protetor. Uma pessoa liberta sem vínculos nem sempre era tão afortunada. Luccock tentou libertar duas de suas escravas antes de voltar à Inglaterra, mas elas lhe pediram que obtivesse para elas posições em outra família inglesa no Rio. O que lhe disseram ilustra alguns dos problemas das mulheres libertas:

> A Inglaterra, nos dizem, é muito fria, e não vamos gostar; e o que faremos com nossa liberdade aqui? Temos tudo o que desejamos, o senhor nos dá comida e roupas, e, se ficamos doentes, dá-nos remédios e cura-nos; mas se tivermos nossa liberdade, não teremos ninguém para cuidar de nós.[88]

Maria Graham perdeu um bom criado devido também à ansiedade e insegurança. José, um liberto mulato, fora seu criado até que uma série de roubos aconteceu no bairro. Ao deixar o serviço, disse à senhora que tinha de procurar um lugar mais seguro, porque se fosse morto num assalto, ninguém cuidaria de seu enterro, pois era um liberto. Posteriormente, tornou-se criado de um alfaiate que morava perto de uma delegacia de polícia, onde se sentia seguro contra assassinato ou assalto.[89]

Os registros da polícia revelam que José tinha razão em se preocupar, pois as pessoas libertas eram vítimas freqüentes de outros grupos sociais, inclusive escravos, mas especialmente de soldados e marinheiros. Enquanto um senhor mandava prender um liberto se ele ferisse ou matasse seu escravo, um liberto não tinha ninguém para ajudá-lo se fosse atacado, exceto se tivesse um protetor poderoso. O que se depreende dos documentos da polícia é que quando uma pessoa liberta era morta, ninguém apresentava denúncias ou levava os culpados a julgamento.[90]

A insegurança da vida de um liberto independente criava muitos outros problemas. Os que por um motivo ou outro se viam sozinhos defrontavam-se

com o problema básico de pagar por moradia, alimentação e roupas, cuidar de si mesmos na doença e na velhice e tomar providências para seus enterros. Para satisfazer essas necessidades, formavam e entravam para irmandades religiosas e outras associações; mas se não tivessem o apoio social de outros escravos e libertos, tinham pouca segurança fora da casa de seus senhores. Para os escravos que haviam ganho gratuitamente a liberdade e sido expulsos da casa do dono, a vida era bastante difícil. O viajante Freireyss, que observou o apuro de muitos deles, resumiu a condição dos libertos que não adquiriam sua liberdade:

> Em geral, sem qualificações, quase sempre sem dinheiro e na turbulência de suas paixões, que despertam mais forte na liberdade por terem sido reprimidas durante tanto tempo, o liberto entra no mundo e, em poucos dias, está completamente mudado. Agora trabalha somente quando a extrema necessidade o obriga a isso e seus ganhos servem-lhe apenas para a satisfação de seu desejo de beber; um vício segue o outro e, por fim, doente e sem amigos para ajudá-lo, fica reduzido à miséria.[91]

Como vemos, o liberto podia também ter um problema com bebida. Maria Graham observou que os negros e mulatos libertos tinham tendência a beber cachaça demais.[92] Não sabemos se já bebiam demais enquanto eram escravos, ou se somente depois de libertados, mas alguns senhores alforriavam ou abandonavam escravos alcoólatras que ninguém compraria. Os libertados por alcoolismo dificilmente conseguiriam sustentar o vício e sobreviveriam somente pedindo esmolas ou roubando.

Esses ex-escravos faziam parte também dos grupos de libertos vadios[93] que perambulavam pela cidade até que fossem apanhados pela polícia ou encontrassem refúgio num bairro miserável. A maior porcentagem de pessoas libertas morava nas zonas mais pobres do Rio, em particular na paróquia de Santa Ana, que compreendia muitas das áreas pantanosas e infestadas pela malária da cidade. A paróquia comercial central da Candelária excluía claramente os libertos. Somente 194 pessoas libertas moravam ali, embora tivesse uma das maiores populações escravas da cidade (tabela 3.6). Morar nas zonas mais insalubres do Rio certamente contribuía para a má saúde dos libertos, mas ao menos tinham um lugar para estabelecer suas próprias comunidades, esconder-se da polícia e proteger escravos fugitivos que buscavam refúgio entre eles.

Tendo em vista as muitas dificuldades de sobreviver por conta própria, alguns libertos preferiam não se retirar da proteção do dono, mas continuar como clientes dependentes. Uns poucos escravos chegavam a optar por não pedir a liberdade. Como observou Marjoribanks, alguns escravos preferiam continuar no cativeiro e investir seu dinheiro em outra coisa.[94] Se faziam tais escolhas, então temos de questionar a alforria como forma de mobilidade social, pois outras fontes esclarecem que a separação de um senhor causava muitas vezes mobilidade social descendente e piorava suas condições de vida.

VANTAGENS DO STATUS DE LIBERTO

Os escravos que pediam alforria, no entanto, faziam-no com freqüência por motivos outros que não a mobilidade social ascendente. Eles achavam que a liberdade valia as incertezas e desvantagens que muitas vezes a acompanhavam. Regalavam-se tanto com a liberdade que tentavam espalhar sua mensagem entre os antigos companheiros de cativeiro. Assim era Antônio, ex-escravo de um padeiro que, com o risco de ser preso, voltava para falar com seus antigos colegas de trabalho sobre a liberdade.[95] Assim como havia problemas e desvantagens no status de liberto, havia também vantagens que faziam valer a pena uma batalha de dez anos para comprar a si mesmo.

Por exemplo, alguns papéis institucionais fechados aos escravos eram ligeiramente abertos aos libertos e seus filhos. Por lei, a principal diferença entre um homem livre e um forro estava no voto. O homem livre tinha direitos eleitorais, ao passo que o liberto não podia ocupar cargos políticos ou ser eleitor. Porém, podia votar numa eleição para selecionar eleitores, embora para isso tivesse de cumprir a exigência de um mínimo de propriedade e ter certas patentes ou ordens militares.[96] As mulheres não podiam votar de forma alguma. O liberto que entrava para o exército podia ter esperanças de se tornar oficial de um regimento negro ou pardo, mas estava impedido de ser oficial da Guarda Nacional. A Igreja Católica, que barrava escravos e ex-escravos do sacerdócio, admitia filhos legítimos de libertos nas ordens religiosas.

Um liberto tinha também o direito de casar-se e constituir família sem medo de ser separado. A busca da estabilidade familiar era provavelmente a força mais potente por trás da busca de liberdade dos escravos. Com o casamento

na Igreja ou mesmo a formação de uma união consensual estável, os ex-escravos podiam constituir uma unidade familiar e criar filhos em seu próprio lar. Os libertos que se casavam na Igreja Católica obtinham respeitabilidade, se não integração, na sociedade carioca, e seus filhos escapariam do estigma da ilegitimidade. Depois da alforria, o próximo passo de um liberto era a ratificação de uma união consensual com um casamento religioso, talvez um símbolo para eles de que suas famílias não poderiam mais ser divididas e vendidas separadamente. Suspeita-se também que utilizavam o casamento na Igreja para distinguir seu status social especial diferente dos escravos. A busca de uma estabilidade familiar e de posição social pode explicar a quantidade de casamentos entre pessoas libertas registrada na paróquia do Engenho Velho em um período em que os casamentos entre pessoas livres eram infreqüentes.[97] Os libertos casavam-se na Igreja, ao passo que os escravos raramente o faziam.

As pessoas libertas tinham direito à propriedade. Tinham mais garantia que os escravos de que a riqueza que acumulassem ou herdassem permaneceria em sua possessão ou na de seus herdeiros, sem confisco. Uma vez que a posse de cativos aumentava a riqueza e o poder de uma pessoa naquela época, os libertos compravam escravos e passavam a fazer parte dos grupos de proprietários da cidade. Recebiam licenças municipais com o objetivo de mandar seus escravos para obter ganho. Os libertos também compravam terras, casas, pertences pessoais, como boas roupas, sapatos e jóias, mulas e outros animais. Alguns chegavam a ter seus negócios próprios, como uma próspera cocheira de animais de aluguel, uma banca de mercado ou uma loja.[98] Sobretudo, os libertos tinham o direito de ficar com os salários que ganhavam com seu trabalho. Já não precisavam entregar uma parte dele para seus donos.

Os libertos também tinham mais opções de moradia. Em vez de nas casas apinhadas de seus senhores, podiam viver entre outras pessoas de cor livres e libertas, na paróquia de sua escolha. Embora não fossem bem-vindos na Candelária, poderiam morar na maioria das outras paróquias. Em 1799, haviam se congregado em São José, Santa Rita e Sacramento; mas em 1849, já haviam se mudado para os subúrbios, com quase a metade morando fora do centro. Os libertos africanos optavam por Sacramento em 1849, enquanto os brasileiros tinham preferência clara por Santa Anna. Suspeita-se que essas escolhas residenciais estavam intimamente ligadas à presença das igrejas que serviam a grupos específicos (tabelas 3.2 e 3.6).

Os ex-escravos também tinham mobilidade física maior que a dos cativos. Podiam até deixar a cidade e obter um passaporte para a África; mas, na realidade, a maioria não tinha condições de ir além de sua paróquia. Para viajar, precisavam provar seu status civil. Em geral, era muito perigoso para eles sair da área em que eram bem conhecidos, pois corriam o risco de a polícia os prender como escravos fugitivos, ou de serem reescravizados. O seqüestro de pessoas de cor livres ou libertas era tão comum que o governo teve de baixar uma lei proibindo a escravização de homens livres.[99]

Havia, no entanto, outras restrições à mobilidade dos libertos que ilustram que eles não eram inteiramente livres. Quando as leis de toque de recolher foram aprovadas, libertos e escravos estavam igualmente sujeitos à detenção pela polícia e ao encarceramento. Na prisão, porém, os libertos não podiam contar com um dono para obter sua liberação. Sem fundos, amigos ou influência, às vezes morriam na prisão por falta de comida e roupas. Além disso, não tinham nem mesmo o direito de portar armas para se defender e muitos eram encarcerados por usar golpes de capoeira, ou armas de fogo e facas.[100]

Seria possível enumerar mais restrições aos libertos, mas a questão é que eles sofriam muitos dos mesmos riscos e dificuldades dos pobres de qualquer cor ou origem nacional, junto com a constante ameaça do retorno ao cativeiro. A consideração significativa no tratamento de um liberto era seu status na sociedade carioca. Se tivesse propriedade e fosse cliente de um protetor poderoso, um ex-dono ou outro senhor, ele ou ela poderia ter uma vida melhor do que o imigrante branco e poderia escapar de muitas das inseguranças e vicissitudes da vida de uma pessoa liberta menos afortunada. Em particular, uma ex-escrava que vivesse com um homem de posição social média podia gozar pelo menos da renda e do estilo de vida de famílias médias. Com efeito, as outrora pobres amantes e companheiras negras de imigrantes viam, às vezes, seus maridos e filhos entrarem no grupo de renda média de negociantes, lojistas e varejistas. Infelizmente, os libertos prósperos parecem ter sido exceções, pois a maioria não conseguia ascender de sua baixa posição social durante a própria vida. Como observou Rugendas, o escravo liberto estava destinado à classe mais baixa. Sua única esperança era que seus descendentes poderiam levar uma vida melhor.[101]

Gostaríamos de dizer que houve progressos para os escravos e libertos depois de 1850, mas, infelizmente, as opções disponíveis para eles desapareceram com as mudanças que a cidade sofreu, na segunda metade do século XIX. A febre amarela começou a atacar em dezembro de 1849 e grassou ao longo do ano seguinte. Seguiu-se, em 1853, uma grande pandemia de cólera; e, a partir de então, as duas moléstias dizimaram a população escrava. Ou matavam os cativos diretamente, ou levavam seus donos a retirar os sobreviventes para as fazendas do interior a fim de protegê-los da infecção.[102] A elevação dos preços e a demanda por mão-de-obra nos cafezais levaram outros senhores a alugar seus escravos para as zonas rurais e menos senhores urbanos de baixa posição social passaram a ter condições de comprar cativos. Após 1850, a propriedade de escravos ficou mais restrita aos ricos, devido à escalada dos preços, e os pobres tiveram menos condições de entrar para a classe dos senhores de escravos. Depois de 1860, à medida que menos homens e mulheres livres se envolviam com a instituição da escravidão, crescia o sentimento abolicionista, embora ele só tenha assumido forma plena na década de 1880. Porém, teve impacto no aumento do número de alforrias após a metade do século, em proporção à quantidade de escravos na cidade. Como revela a tabela 11.12, registraram-se 12814,5 cartas de alforria no Rio entre 1860 e 1869.

Outra indicação do declínio da população escrava da cidade é a queda da taxa de natalidade (batismo) na década de 1860. Como revela a tabela 4.9, as taxas de batismo declinaram de um pico de 33,1 por mil, em 1860, para 23,7 por mil, em 1869.

Tendo em vista que a população escrava estava diminuindo devido à mortalidade, à emigração para as regiões rurais, à alforria e à baixa taxa de natalidade, os senhores buscaram outras fontes de mão-de-obra, ou seja, os imigrantes da Europa ou do resto do Brasil, tanto cativos quanto livres. A mudança em origem étnica e status civil dos trabalhadores reflete-se, por sua vez, nos documentos municipais, como os pedidos de licença para trabalhar de ganho. Depois de 1850, imigrantes italianos pediram e ganharam licenças para trabalhar como "negros de ganho".[103] Além disso, um aumento do imposto por cabeça sobre os escravos estimulou os senhores cariocas a vender seus cativos às zonas rurais ou a alugá-los para fora da cidade, se não quisessem abrir mão dos direitos de pro-

TABELA II.12

CARTAS DE ALFORRIA, 1860-1869

Local[a]	1860	1861	1862	1863	1864	1865	1866	1867	1868	1869	Total
Cidade do Rio	*681,5*	*720*	*786*	*900*	*844*	*932*	*1314*	*2862*	*2614*	*1161*	[illegible]
Juízo da Provedoria	79	97	112	134	153	171	191	201	213	243	[illegible]
Cartório de Silveira Lobo	95	155	150	193	175[b]	169	269	677	562	206	[illegible]
Castro	236,5	166	171	211	185	216	290	651	562	245	[illegible]
Fialho	172	156	186	185	189	208	285	667	589	238	[illegible]
Perdigão	99	146	167	177	142	168	279	666	688	229	[illegible]
Paróquias rurais	*30*	*21*	*40*	*44*	*39*	*95*	*46*	*41*	*31*	*45*	[illegible]
Irajá	4	1	5	18	1	5	3	5	3	10	[illegible]
Ilha do Governador[c]	3	1	—	—	—	2	1	6	1	—	[illegible]
Paquetá	1	2	1	2	2	3	4	8	—	2	[illegible]
Campo Grande	4	7	11	9	8	13	16	9	10	3	[illegible]
Guaratiba	12	4	3	7	21	54	13	6	14	8	[illegible]
Jacarepaguá	4	3	6	2	4	17	8	5	3	16	[illegible]
Santa Cruz	2	3	14	6	3	1	1	2	—	6	[illegible]
Total	711,5	741	826	944	883	1027	1360	2903	2645	1206	[illegible]

Fonte: Congresso Brasileiro. *Câmara dos Deputados, Elemento servil: Parecer e Projecto de lei apresentado à Camara dos Srs. Deputados na Sessão de [illegible] de Agosto de 1870* (Rio de Janeiro, 1870), p. 156.

[a] Estas cartas de alforria foram registradas no Juízo da Provedoria e nos cartórios e juízes de paz das paróquias "de fora da cidade do Município da Corte" de 1º jan. 1860 a 31 dez. 1869. Observe-se que os totais excluem alforrias dadas em testamentos.

[b] No texto, 173.

[c] Não houve alforrias registradas em Inhaúma.

priedade. Em 1860, a saída de escravos ficava aparente no branqueamento da cidade. Segundo Soares, era suficiente olhar as ruas da cidade para ver que a população escrava era menor porque os cativos tinham sido vendidos para o cultivo de café e açúcar.[104]

Em 1870, a população escrava do Município da Corte, incluindo paróquias urbanas e rurais, tinha caído para 50092, ou 21,3% da população total do município. Em comparação, em 1849, ela era o dobro disso, com 110602 cativos, ou 41,5%.[105] De fato, ocorrera uma erosão constante do cativeiro na cidade, processo que continuaria até a abolição, em 1888. A escravidão já não era mais tão essencial para a economia do Rio como fora antes de 1850.

Infelizmente, para os indivíduos escravizados envolvidos nessas mudanças, o destino daqueles contabilizados pelo censo de 1849 não foi auspicioso. Muitos foram forçados a deixar amigos e família na cidade para enfrentar o isolamento

e a labuta pesada das fazendas; os que ficavam, sofriam mortes prematuras causadas pelo cólera, ou perdiam seus empregos para os imigrantes. O mero fato de ser escravo no Rio não significava a obtenção de uma eventual alforria, ou, sendo liberto, o usufruto necessariamente de melhores condições materiais de vida. O que Hoetink chama de "legenda Brazileira" da mobilidade social ascendente fácil e freqüentes alforrias é apenas isso — um mito.[106] Até mesmo na capital do Brasil, os escravos raramente tinham mobilidade "fácil" ou alforria "freqüente". O africano típico importado para o Rio de Janeiro entre 1808 e 1850 morria escravo.

Apêndice A

ORIGENS AFRICANAS DO TRÁFICO DE ESCRAVOS PARA O RIO DE JANEIRO, 1830-1852

Nome da origem nacional dos navios negreiros capturados[1]	Nome Moderno[2]	Localização na África	Quantidade nos navios	Referências
I. *ÁFRICA OCIDENTAL*				
Calabar	Velha e Nova Calabar	Ports, Nigéria	4	Curtin, p. 188
Gege	Jeje	Benin (antigo Daomé)	21	Verger, p. 7
Mina	Africanos ocidentais	Região do cabo Mount ao cabo Lopez	2	Curtin, p. 208; Verger, p. 10
Nagô	Ioruba	Nigéria	30	Curtin, pp. 186-187
Ilha do Príncipe	Príncipe	Ilha no golfo da Guiné	5	Curtin, p. 241
Total da África Ocidental			62	
II. *CENTRO-OESTE AFRICANO*				
A. *Congo Norte*[3]				
Bamba, Bamba Congo, Ambamba, Nobamba, Quibambo	Mbamba (Obamba)	Gabão	16	Martin, mapa, p. 116; Vansina, Tio, mapa, p. 252

Nome da origem nacional dos navios negreiros capturados[1]	Nome Moderno[2]	Localização na África	Quantidade nos navios	Referências
Bambe	O povo de Mbe, capital do reino tio?	Congo[4]	2	Vansina, *Tio*, mapa, p. 10
Bangue	Bangui	Cidade no rio Ubangi	1	Vansina, *Tio*, p 253; Guillemot, mapa; Bryan, mapa
Bemba, Cubenba, Benbe, Bobenbe, Mobenbe	Mbembe[5]	Região de Mbe	8	Vansina, *Tio*, mapa, p. 10
Quinbesso	Mbesa?	Sul da curva superior do rio Zaire	1	Bryan, mapa
Boma, Conbonma	Boma	Grande mercado de escravos, baixo rio Zaire	2	Burton, vol. 2, mapa
Umbombe	?	Congo Norte	1	A maior parte da carga do Urania veio do Congo Norte
Unbonga, Bongo	Bonga[6]	Entre os rios Sanga e Likuala	8	Vansina, *Tio*, mapa, p. 254; Martin, p. 123
Cabunge	Bonga?	Entre os rios Sanga e Likuala	1	
Cabinda	Cabinda	Porto e território ao norte do rio Zaire	69	Curtin, mapa, p. 259
Camba	Kamba[7]	Grupo kongo do noroeste?	3	Martin, p. 42
Nucanda, Ucandé	Okandé	Gabão	2	Walker, pp. 6-7
Mocanhe, Oconé, Cunhe, Micunhe, Mocunhe, Mucunhe, Sicune	Kunyi	Interior de Loango	24	Vansina, *Kingdoms*, mapa, p. 166
Mocanina	?	Congo Norte	1	O *Leal* traficava ao norte do rio Zaire
Ocarango	?	Gabão?	1	O *Leal*
Cochiura, Caxiro	Eshira	Gabão	2	Patterson, p. 76; Burton, 1:155
Cuchonga	Ashongo?	Gabão	1	Chaillu, mapa
Congo	Região do rio Zaire	Congo, Zaire e norte de Angola	688	
Cumba	Pessoa de Mbe?	Congo	2	
Mocuta	Okota	Gabão	2	Patterson, p. 81, Sautter, mapa, 2:972

Nome da origem nacional dos navios negreiros capturados[1]	Nome Moderno[2]	Localização na África	Quantidade nos navios	Referências
Mundungo	Mundongo, ou uma pessoa do interior	Norte e leste da foz do rio Zaire	1	Curtin, p. 188; Burton, 2:232-234
Muenba, Muhembe, Uembe	Povo de Mbe?	Congo	3	
Quiese	Kyese?	Congo Norte?	1	O *Diligente* tinha 35% de sua carga listada como congo
Gabão	Gabão	Gabão	118	Patterson, pp. 150-151
Gomba	Comba?	Cidade no estuário do Gabão	1	Burton, 1:23
Gombé, Mangombe	?	Congo Norte?	2	O *Carolina* e o Urania tinham porcentagem significativa de congos
Moiange, Moienge, Muiange	Muyanji?	Vizinhos dos mundongos, que vivem ao norte e a leste da foz do rio Zaire	13	Burton, 2:234
Muinda	?	Congo Norte	1	O *Leal*
Maijango	?	Gabão?	1	Patterson, p. 21
Cochimjomba, Cochinjomba, Monjonba	Majombes, majumbas ou mônjombo?	Uma das categorias de escravos exportados de Malemba, Cabinda e Loango, ou uma pessoa da região do rio Ubangi?	3	Bouët-Willaumez, mapa; Martin, p. 123; Sautter, 1:167
Malanba	Lamba	Nordeste de Boma	1	Capello e Ivens, mapa, vol. 1
Malele	Rio Malela	Perto da foz do rio Zaire	1	Burton, 2:84
Culemba	Lemba, Mayombe	Perto de Boma	1	Martin?
Malemba, Molembo, Murembo	Malemba e seu interior de Molembo	Porto ao norte de Cabinda	5	Martin, mapa, p. 116; Randles, mapa
Lomba, Molombo, Molumbo, Lunbo, Molunbo	Lumbu	Gabão	6	Martin, p. 4
Loango	Loango	Porto, norte de Malemba	15	Martin, mapa, p. 116
Quilunga	Rio Kilongo	Lugar de barracão ao norte de Loango	3	Bouët-Willaumez, mapa e p. 163
Lungo	Orungu?	Gabão	1	Patterson, mapa, p. 151

Nome da origem nacional dos navios negreiros capturados[1]	Nome Moderno[2]	Localização na África	Quantidade nos navios	Referências
Unanga	Enenga[3]	Gabão	1	Patterson, pp. 3, 151
Quinhangue	Manyanga	Grande mercado no rio Zaire	1	Martin, mapa, p. 116
Quióa	Kiowa	Região perto de Matadi, baixo rio Zaire	1	Vansina (com. pessoal)
Oio, Cauia, Cuiaia	Woyo	Cabinda	3	Redinha, mapa
Maombe, Mahombe, Maiombu, Bionba, Maionbe, Mionbe, Mionbo, Moionbo	Yombe (Iombe) ou mayombes	Yombe, norte de Boma, ou escravos que passavam pelo território yombe	49	Martin, p. 123; Vansina, *Kingdoms*, mapa, p. 166
Caponbo	Pombo	A região ao norte de Stanley Pool	1	Martin, p. 4
Cussala	Salla	Port, Cabinda	1	Randles, mapa
Mossange, Mossangue	Basanga	Região do rio Sanga, Congo	5	Martin, mapa, p. 116; Guillemot, mapa
Sasa	Kinshasa (Nsaasa)	Zaire	2	Vansina, *Tio*, p. 74
Cussobe	Zobe	Fronteira Cabinda-Congo	1	Guillemot, mapa
Cassumuca	?	Congo Norte?	1	O *Urania*
Ucatara	Ukatara	Ilha, curva no alto rio Zaire	1	Vansina (com. pessoal)
Motembo, Mutembo	Tembo (Motembo)	Ilha, curva no alto rio Zaire	2	Bryan, mapa
Mojolo, Monjola, Monjolo, Monjollo	Escravos monjorros ou tios	Área de Monsol, reino tio	83	Vansina, *Tio*, p. 448
Muteca, Uiteca, Uitegué, Miteque, Muteque, Quiteque, Quinteque, Cuaitele, Uitera	Teke (tio)	Norte e noroeste de Stanley Pool, Congo	103	Vansina, *Tio*, p. 448
Utere	Tere, ou teke ocidental	Norte e noroeste de Stanley Pool, Congo	3	Vansina, *Tio*, p. 11
Mutiniga, Mozeniga	Tsintsege	Noroeste de Stanley Pool	2	Vansina, *Tio*, mapa, p. 10
Mauza	?	Congo Norte?	2	O *Carolina*
Muchivonda	Mavunda ou vunda?	As duas margens do rio Zaire	1	Randles, mapa
Mozabe	Nzabi	Gabão	25	Patterson, p. 76
Total do Congo Norte			1300	

Nome da origem nacional dos navios negreiros capturados[1]	Nome Moderno[2]	Localização na África	Quantidade nos navios	Referências
B. Angola[9]				
1. Norte de Angola[10]				
Ambriz	Ambriz	Porto importante entre Luanda e o rio Zaire	8	Martin, mapa, p. 116
Angola	Angola	Luanda e seu interior	208	Curtin, p. 241
Baca, Ambaca, Cumbaca, Ubaca, Bacal	Ambaca	Leste de Luanda	91	Redinha, p. 12; Vansina, *Kingdoms*, mapa, p. 166
Banba, Canbanba, Muchibanba, Cuxibanba	Mbamba (Bamba)	Nordeste de Ambriz	11	Vansina, *Kingdoms*, mapa, p. 166
Ubanza	Quibanza[11]	Capital de Ambriz	1	Tams, 2:163
Bonba	Bomba?	Estado, nordeste de Molouas (Lunda)	1	Douville, mapa
Cobonda, Inbundo	Bondo (Imbondo)	Nordeste de Malange	2	Redinha, mapa, p. 11
Cabundá	Bundo	Área de Luanda	4	Redinha, p. 10
Canbo	Rio Cambo	Perto de Matamba	1	Vansina, *Kingdoms*, mapa, p. 166
Caré	Kadi (Cari)	Perto de Holo	1	Redinha, mapa, p. 11; Vansina (com. pessoal)
Caremaxingo	Kadi de Mashinji	Perto de Holo	1	Redinha, p. 11; Vansina (com. pessoal)
Cassange	Cassanje (Kasanje)	Grande mercado do interior, oeste do rio Kwango (Cuango)	74	Vansina, *Kingdoms*, mapa, p. 166
Mexicongo, Muchicongo	Muchicongo (Muxicongo)	Região de São Salvador	4	Redinha, mapa, p. 9
Cuilo, Nocuilo	Rio Kwilu (Cuilo)	Afluente importante do rio Zaire, leste do rio Kwango	3	Vansina, *Kingdoms*, mapa, p. 166
Caculo	Caculo	Cidade na área de Dembo, leste de Luanda	1	Redinha, mapa; Douville, mapa
Cocundi	Kundi	Área do rio Kwango?	1	Vansina (com. pessoal)
Cucungo	Rio Cocungo[12]	Rio Kwango	1	Bouët-Willaumez, mapa; Vansina, *Kingdoms*, mapa, p. 166
Cucosso, Nocozo, Nucusse, Cocusso, Mocusso	Kussu	Perto de Soso, sudeste de São Salvador	5	Redinha, p. 10; Vansina (com. pessoal)

Nome da origem nacional dos navios negreiros capturados[1]	Nome Moderno[2]	Localização na África	Quantidade nos navios	Referências
Damba, Quindamba, Danba	Damba ou Sosso	Sudeste de São Salvador	6	Felgas, mapa, p. 124; Redinha, p. 9
Dange, Condange, Dangi	Dange	Região de Puri, sudeste de São Salvador	4	Redinha, p. 10; Felgas, mapa, p. 124
Dondo, Chandundo	Dundo	Perto de Yaka, nordeste de Angola	3	Capello e Ivens, 2: 208
Dundoquibanda	Capital de Dundo	Perto de Yaka, nordeste de Angola	1	Vansina (com. pessoal)
Congola, Congore, Congori, Congula	Jinga (Muco-n'gola?)	Noroeste de Malange	5	Redinha, p. 11; Capello e Ivens, 2:54
Ongonga, Ungonga, Barangongo, Congongo, Ugunga	Cacongo ou Badinga (Bagongo)?	Perto de Cassanje	5	Redinha, p. 12; Capello e Ivens, 2:89
Coiza	Rio Luiza?	Rio perto de Cassanje	1	Capello e Ivens, 1:388
Cojoco (Conjouco)[13]	Quioco (Cokwe)?	Sudeste de Cassanje	1	Miller, mapa, p. 174; Redinha, p. 12
Kwango, Cuango	Rio Kwango (Cuango)	Nordeste de Angola	5	Vansina, *Kingdoms*, mapa, p. 166
Calandura, Carandara	Calandula	Região de Ambaca	2	Redinha, p. 12
Rebolla, Rebollo, Rebolo	Libolo	Sul do médio rio Cuanza	125	Vansina, *Kingdoms*, mapa, p. 166
Marimba, Marinba	Marimba	Capital de Matamba, oeste do rio Kwango	3	Vansina, *Kingdoms*, mapa, p. 166
Loanda	Luanda	Capital de Angola	4	Vansina, *Kingdoms*, mapa, p. 166
Lonbe	Lombe	Porto entre Ambriz e Luanda	1	Capello e Ivens, mapa, vol. 2
Pulonda	Balonda ou Lunda?	Leste de Cassanje	1	Miller, mapa, p. 174
Cugulumbu	Calumbo?	Cidade perto de Luanda	1	Burton, 2: 36
Nuquelôa, Colué, Molué, Columde, Lunda, Calunda, Colunda, Matiavo	Lunda	Leste de Cassanje	27	Redinha, p. 12; Vansina (com. pessoal)
Lunde, Lalundo	Rio Lelundo (Lilundo)	Rio ao sul do rio Zaire	2	Douvile, mapa; Randles, mapa
Cudelundo	Malundo	Tribo shinje, margem leste do rio Kwango	1	Vansina (com. pessoal)
Mutimatanba	Matamba	Noroeste de Cassanje	1	Vansina, *Kingdoms*, mapa, p. 166

Nome da origem nacional dos navios negreiros capturados[1]	Nome Moderno[2]	Localização na África	Quantidade nos navios	Referências
Nambata, Sarambata	Mbata (ou Mambata)	Nordeste de São Salvador	3	Vansina, *Kingdoms*, mapa, p. 166
Camiaca	Kanioka (Kaniok)	Leste do rio Kasai (Cassai)	1	Bryan, mapa; Vansina (com. pessoal)
Camondongo	Luanda	Forma arcaica de Luanda	2	Redinha, p. 10
Mongo, Mungo	Mungo	Cidade, sul de Matamba	3	Douville, mapa
Canantega	Ngola ou Jinga	Área de Duque de Bragança, noroeste de Malange	1	Vansina (com. pessoal); Redinha, p. 11 e mapa
Inhangue, Unhangue	Nhangue	Cidade, norte do rio Cuanza	2	Capello e Ivens, mapa, vol. 2
Maolo	Holo (Maholo)	Noroeste de Cassanje	1	Vansina, *Kingdoms*, mapa, p. 166
Ongó, Combaungo	Hungo (Mahungo)	Norte de Matamba	2	Redinha, p. 10; Vansina, *Kingdoms*, mapa, p. 166
Pango	Mpangu	Sul de Stanley Pool	1	Vansina, *Kingdoms*, mapa, p. 166
Pedra de Encoche	São José d'Encoge	Leste de Ambriz	1	Vansina, *Kingdoms*, mapa, p. 166
Pumbo	Pombo (Pumbo)	Nordeste de Angola	1	Redinha, p. 10 e mapa
Quenbe, Mocenbe	Quembo[14]	Sudeste de Cassanje ou sul de Calumbo?	2	Capelo e Ivens, mapas, vols. 1 e 2
Ichyna, Coquina	Kina (Quina)	Sudeste de São Salvador	2	Vansina, *Kingdoms*, mapa, p. 166
Quiçamá, Quisamá, Quissamã	Quissama (Kisama)	Sul do rio Cuanza	19	Vansina, *Kingdoms*, mapa, p. 166
Samba, Cusamba	Cassamba	Área de Duque de Bragança	2	Redinha, p. 12
Samiumbo	Quioco (Cokwe)?	Sudeste de Cassanje	1	Vansina (com. pessoal)
Mussenbe	Quissembo?	Porto, norte de Ambriz	1	Capello e Ivens, mapa, vol. 2
Musserina	Mussera	Porto, norte de Ambriz	1	Martin, mapa, p. 116; Burton, 2:54
Cusolongo, Mossorongo	Solongo	Margem sul do rio Zaire	2	Martin, mapa, p. 116; Redinha, p. 9

Nome da origem nacional dos navios negreiros capturados[1]	Nome Moderno[2]	Localização na África	Quantidade nos navios	Referências
Songa, Mossonga, Songo, Mussongo, Mussungo	Songo	Sul de Malange	18	Redinha, p. 11; Vansina, *Kingdoms*, mapa, p. 166
Nossonso	Soso ou Nsonso, perto de Soso	Sudeste de São Salvador	1	Vansina, *Kingdoms*, mapa, p. 166
Cuzosso	Soso (Sosso)	Sudeste de São Salvador	1	Vansina, *Kingdoms*, mapa, p. 166
Soyo	Solongo	Margem sul do rio Zaire	1	Vansina, *Kingdoms*, mapa, p. 166
Sunde, Mossunde	Nsundi	Margem sul do rio Zaire	43	Vansina, *Kingdoms*, mapa, p. 166
Cotinde	Catende?	Cidade, noroeste de Ambaca	1	Capello e Ivens, mapa, vol. 2
Mututa	Matuta	Cidade, sudeste de Ambrizete	1	Randles, mapa
Cavinja	Binji	Leste do rio Kasai	1	Bryan, mapa; Vansina (com. pessoal)
Miaca, Muiaca, Tiaca, Cuxijaka, Mujaka, Muijaka,	Yaka (Iaca)	Nordeste de Angola	30	Redinha, mapa, p. 9
Mozeco	Suku?	Perto de Soso	1	Vansina (com. pessoal)
Zombo, Nozombo, Zonbo	Zombo (Zumbo)	Leste de São Salvador	4	Felgas, p. 124; Vansina, *Kingdoms*, mapa, p. 166
Izua	Kizua (Luwa)	Área do rio Kwenge, oeste do rio Kwilu	1	Vansina, *Kingdoms*, mapa, p. 166
Total do Norte de Angola			768	
2. Angola meridional[13]				
Uamba, Noambo, Oambo, Uambo, Oanba, Uanba, Cuanbo, Oanbo, Uanbo, Uanbu	Huambo (Uambo, Wambu)	Leste de Benguela	44	Vansina, *Kingdoms*, mapa, p. 166
Cumbueira, Anbuera, Umbuira	Ambuela (Mbuila)	Sudeste de Bailundo	4	Paiva Couceiro, mapa, p. 193; Redinha, p. 15
Coanha, Cuanha, Uanha, Uganha	Porto de Anha ou Hanya?	Perto de Benguela — o porto fica a nordeste e os hanya, a sudeste	7	Monteiro, mapa, vol. 1; Vansina, *Kingdoms*, mapa, p. 166; Redinha, p. 13
Unbango, Bongo	Mbongo (Bongo)	Geralmente afluente do Huambo	2	McCulloch, p. 2, mapa, p. 50
Benguela	Benguela	Porto importante no sul de Angola	623	Vansina, *Kingdoms*, mapa, p. 166

Nome da origem nacional dos navios negreiros capturados[1]	Nome Moderno[2]	Localização na África	Quantidade nos navios	Referências
Ubiá, Bié	Bihé (Bié)	Mercado interior, leste de Bailundo	29	Vansina, *Kingdoms*, mapa, p. 166; McCulloch, p. 2
Unbui	Mbuí	Nordeste de Novo Redondo	1	McCulloch, mapa, p. 50; Redinha, p. 13
Cabunba	Cambumba (outro nome para Cangala)?	Sudeste de Angola	1	Redinha, p. 15
Cobunda, Combunda, Bundo, Cobundo, Cumbundo	Ovimbundo	Leste de Benguela	5	Vansina, *Kingdoms*, mapa, p. 166
Onana, Unana, Conane, Cunane, Unane, Conano	Ovimbundo (nome alternativo)	Leste de Benguela	30	McCulloch, p. 1; Redinha, p. 14
Mocambe	Kamba	Sudoeste de Angola	1	Estermann, *Ethnography*, p. xxi
Ucanjonga	Canjungas	Cidade e rio na área de Bihé	1	Douville, mapa
Nucapele	Nucapele	Rio pequeno no sul de Angola	1	Vansina (com. pessoal)
Unecengo, Muchiengue	Cenge (Chiengue)	Geralmente afluente do Bailundo	2	Childs, p. 168
Chimbo	Chimba?	Grupo herero, sudoeste de Angola	1	Redinha, p. 17; Estermann, *Etnografia*, mapa, 1:244
Cocoroquimba	Kalukembe (Caluquembe)	Sudeste de Benguela	1	McCulloch, mapa, p. 50; Childs, p. 168
Coma, Cacoma, Quicuma	Cikuma	Sudeste de Benguela	3	Childs, p. 166; McCulloch, mapa, p. 50
Comba, Cumba	Humbe (Ova-Nkhumbi)	Sudoeste de Angola	18	Estermann, *Etnografia*, 2:20
Conda, Caconda, Cacunde, Quirombo, Caronbo, Quironbo, Nequerumbo	Kakonda (Quilombo)	Sudeste de Benguela	10	Childs, p. 168; Redinha, p. 13
Cucuando	Rio Cuando	Sudeste de Angola	2	Urquhart, mapa, p. 9
Cucuito	Rio Cuito	Sudeste de Angola	1	Urquhart, mapa, p. 9
Cocuje	Rio Cacocoja	Perto de Moçâmedes	1	Capello e Ivens, mapa, vol. 2
Domba, Donbo, Candumbe, Undunba, Candunbe, Dunbo, Candunbo	Ndombe (Dombe,[14] N'domba)	Área de Benguela	12	Vansina, *Kingdoms*, mapa, p. 166; Redinha, p. 13

Nome da origem nacional dos navios negreiros capturados[1]	Nome Moderno[1]	Localização na África	Quantidade nos navios	Referências
Dondé, Condonde	Donde	Área ovimbundo	3	Redinha, p. 14
Unduira, Dulo, Dúlu, Duro, Canduro	Ndulu (Ondura)	Noroeste de Bihé	9	Childs, p. 168; Vansina, *Kingdoms*, mapa, p. 166
Caéra	Caála	Grupo ovimbundo (perto de Huambo?)	1	Redinha, p. 14
Ufendi	Fende	Grupo ovimbundo (sudoeste de Caconda?)	1	Redinha, p. 14; Capello e Ivens, mapa, vol. 1
Anganba	Gamba?	Grupo ovimbundo ao norte dos cundje	1	Redinha, p. 14
Uguambo	Gambo?	Sudeste de Moçâmedes	1	Redinha, p. 16; Estermann, *Etnografia*, mapa, 1: 244
Ganda, Canganda, Uganda, Ucanganda, Unganda, Gande	Ganda (N'ganda)	Leste de Benguela	8	Redinha, p. 13; Childs, mapa, p. 166
Engoa, Ungoa, Quingoa	Mongôa?	Nordeste de Bihé, perto de Lwimbe	3	Capello e Ivens, mapa, vol. 1; Vansina, *Kingdoms*, mapa, p. 166
Cotingola, Cubangola, Quingolo	Cingolo (Quingolo)	Sul de Huambo	5	Capello e Ivens, mapa, 1:44; Childs, mapa, pp. 166, 168
Cangombe	Bihé	Capital dos bihé	1	Capello e Ivens, mapa, 1:116, 118
Gamguella, Ganguella	Ganguela (Ngangela)	A leste e sudeste dos ovimbundos	65	McCulloch, p. 3, mapa, p. 50
Magunza	Gunza	Norte de Novo Redondo	1	Randles, mapa
Vajango	Jango?	Grupo ovimbundo?	1	Moncada, p. 273
Ogijunba	?	Angola meridional?	1	?
Garanga, Carangue, Garangue, Coquerangue, Mutirangue, Natirangue, Quiparangue, Ugarangue, Ungarangue	Galanga (Galangue)	Sul de Huambo	39	Redinha, p. 14; Vansina, *Kingdoms*, mapa, p. 166
Colembe, Ulimba, Calenbi, Carembe	Lemba	Ao sul de Malange	4	Redinha, p. 14; Capello e Ivens, mapa, vol. 1
Colenda, Querendé	Elende (Lende)	Geralmente um afluente do Ciyaka, a sudoeste de Bailundo	3	Childs, p. 168, mapa, p. 166
Colonga, Culongo, Uronga	Rio Longa	Norte de Benguela Velha	3	Douville, mapa
Codelonga	Copelongo (Capelongo)	Sul de Caconda, junto ao rio Cunene	1	Machado, mapa; Redinha, p. 14
Guroseque	Luceque	Sudeste de Benguela	1	Capello e Ivens, mapa, vol. 1; Redinha, p. 14
Lualle, Corualla, Corualle, Corubale	Lovale (Lobale)	Grupo ganguela, ao sul de Teixeira de Sousa	7	Redinha, p. 15, mapa; Vansina (com. pessoal)
Balundo, Ubarunda, Abarundo, Barundo, Cabarundu, Ubarundu, Unbarundu	Mbailundu (Bailundo)	Estado ovimbundo	30	McCulloch, p. 2; Vansina, *Kingdoms*, mapa, p. 166
Moma, Comoma, Mutimoma	Moma	Sudeste de Bailundo	4	Paiva Couceiro, mapa, p. 193; Moncada, p. 287; Serpa Pinto, 1: 121-122
Nema, Cunhema	Kwanyama (Cuanhama)	Angola meridional, oeste do rio Cunene	2	Estermann, *Etnografia*, mapa, 1:244
Cunhanba, Cunhemba	Nyemba (Nhemba)	Sudeste de Caconda	2	Urquhart, mapa, p. 9; Redinha, p. 15
Cotipaya, Cuxipé, Cuchipea, Tipea, Uchipea, Peió, Cutepeio, Xipeio, Tipoe	Cipeyo (Chipeio)	Sudoeste de Bailundo	13	Redinha, p. 14; McCulloch, p. 2, mapa, p. 50
Pelo, Cuquipera	Quipelo	Noroeste de Bihé	2	Douville, mapa
Cuponga, Pungo	Quipungo (Cipungu)	Sul de Caconda	2	McCulloch, mapa, p. 50; Redinha, p. 16
Quiqueté, Coqueto	Ekekete (Quiquete)	Sudoeste de Huambo	2	McCoulloch, p. 2, mapa, p. 50
Quequibula, Quibura	Civula (Quibula)	Nordeste de Benguela	2	McCoulloch, p. 2, mapa, p. 50
Quita	Citata (Quitata)?	Sudeste de Benguela	1	McCoulloch, mapa, p. 50
Redondo, Novedondo	Novo Redondo	Porto, ao sul do rio Cuvo	2	Vansina, *Kingdoms*, mapa, p. 166
Samba, Sanba, Cassamba, Cussanba, Ussanba, Cussanbo	Sambu (Sambo)[17]	Sudoeste de Bihé	14	Redinha, p. 13; McCoulloch, p. 2, mapa, p. 50
Sanga, Cuvsanga, Mossango, Mussango	Sanga[18]	Norte de Bailundo	8	McCoulloch, p. 2, mapa, p. 50

Nome da origem nacional dos navios negreiros capturados[1]	Nome Moderno[2]	Localização na África	Quantidade nos navios	Referências
Soco	Cassoco[19]	Perto de Caconda	1	Capello e Ivens, mapa, vol. 1
Ussogue	Soque	Grupo ovimbundo, norte do rio Econgo	1	Redinha, p. 14
Nanpinda, Cassumbe, Cossumbe, Mussumbe	Sumbe (ou Pinda)	Região de Novo Redondo	13	Redinha, mapa, p. 13
Utanba	Tamba	Norte de Bailundo	1	Douville, mapa
Tiaca	Quiaca (Chiaga)	Grupo ovimbundo, oeste de Humabo	2	Redinha, p. 14
Tiegue	Cutiegue	?	1	Capello e Ivens, 1:317
Uvanbo	Ambo (Ovambo)	Sudoeste de Angola	1	Estermann, Ethnography, p. 51
Quibanda, Vanda, Fevanda, Quivanda, Quiovanda	Civanda (Quibanda)	Oeste de Bailundo	6	McCoulloch, p. 2, mapa, p. 50
Total de Angola meridional			1069	
3. Angola não identificada				
Cocangange		Anha[20]	1	
Cugangue		Anha	1	
Comonguera		Anha	1	
Curibindo		Anha	1	
Carora		?	1	
Chamaco		Anha	1	
Mama, Camama, Umama		Anha	3	
Comanga, Muximanga, Umanga		Anha[21]	5	
Coquenda		?	1	
Atundevele		Sudoeste de Angola?	1	
Cuxiundo		Anha	1	
Caveta		Anha	1	
Total de Angola			18	
1. Total do Norte de Angola			768	
2. Total de Angola meridional			1069	
3. Total de Angola não identificada			18	
Soma Total de Angola			1855	
C. *Centro-Oeste Africano não identificado*[22]				
Muana		?	1	
Anga		Anha?	1	
Cuange, Moange, Miange, Muange		Angola?	27	

Nome da origem nacional dos navios negreiros capturados[1]	Nome Moderno[2]	Localização na África	Quantidade nos navios	Referências
Cababo, Calbobo		?	2	
Quibombo		Bomba?	1	
Ucariste		?	1	
Coca		?	1	
Cucoetá		?	1	
Mugicuala, Cucuale		?	2	
Uculema		?	1	
Cunda		?	1	
Udandiba		?	1	
Tuengue		?	1	
Cogangote		?	1	
Congogo[23]		Região do Congo	1	
Clogunga		?	1	
Gagungue		?	1	
Uiango		?	1	
Uiva		?	1	
Mulanbim		?	1	
Urango		?	1	
Querigô		?	1	
Malliava		?	1	
Mizi		?	1	
Inhambo		?	1	
Canhiacuto		?	1	
Inhoé		?	4	
Uanima		?	1	
Conosse		?	1	
Muchipure		?	1	
Chiquidua		?	1	
Mugisseca		?	1	
Mossuma		?	1	
Yarra		?	1	
Total não identificada			65	
II. Centro-Oeste Africano				
A. Congo Norte			1306	
B. Angola			1855	
C. Não identificada			65	
Soma total			3220	
III. ÁFRICA ORIENTAL[24]				
Umbiza	Bisa[25]	Oeste do lago Niassa (Malauí)	1	Alpers, p. 231, mapa, p. 9
Micharo	Mazaro?	Perto da foz do rio Zambeze	1	Bryan, mapa

Nome da origem nacional dos navios negreiros capturados[1]	Nome Moderno[2]	Localização na África	Quantidade nos navios	Referências
Machibeta, muchibeta, Chipeta, michipeta	Cipeta (Cewa)	Um dos ramos dos chewa (cewa) na área do baixo Zambeze	7	Tew, pp. 30-31; Alpers, mapa, p. 9
Chuatana	?	Perto de Quelimane?	2	?
Dandepane	Matibane?	Ao norte de Ilha de Moçambique	1	Alpers, mapa, p. 154
Muchidundo	?	?	1	?
Magange, mogange, monhanga, manange, monange	Mang'anja (Maganja), Anyanja (Nyanja)	Variantes da palavra que significa "povo do lago" ou povo do norte do Zambeze, que vive em torno do lago Niassa (Malauí)	105	Tew, p. 30; Alpers, mapa, p. 9
Inhambane, inhambaro	Inhambane	Porto importante entre Sofala e Lourenço Marques	4	Alpers, mapa, p. 1
Muchau, mojau	Iaô	Sul e leste do lago Niassa (Malauí)	3	Alpers, mapa, p. 9
Oarancungo	Licungo	Distrito de Quelimane	1	Cabral, p. 31
Mûchilessa	?	?	1	?
Tolomé, molomo	Lomwe (Lomue)	Interior de Ilha de Moçambique	2	Alpers, mapa, p. 9
Macua	Makua (Macua)	Interior de Ilha de Moçambique	129	Alpers, mapa, p. 9
Imano, umano, manu	Tribo dos Maravi (Malauí)	Malauí	3	?
Moçambique, mozambique	Moçambique[38]	Ilha de Moçambique e termo geral para os escravos da antiga colônia portuguesa	84	Alpers, mapa, p. 9
Cumoroje	?	?	1	?
Quelimane, quilimane, quillimane	Quelimane	Porto ao norte do rio Zambeze	265	Alpers, mapa, p. 9
Macena, mucena, mucenca, senna	Sena	Baixo rio Zambeze	103	Tew, p. 31; Alpers, mapa, p. 13
Cutemba, timba	Tembe?	Área da baía Delagoa	2	Gray e Birmingham, mapa, p. 268
Cutumbuca	Tumbuka (Tumbuca)	Oeste do lago Niassa (Malauí)	1	Tew, p. 51; Alpers, mapa, p. 9
				?
Muxera	?	?	1	Tew, mapa
Ozamba, ozimba, ozinba	Azimba?	Leste de Tete	4	
Total da África Oriental			722	

Nome da origem nacional dos navios negreiros capturados[1]	Nome Moderno[2]	Localização na África	Quantidade nos navios	Referências
IV. GRUPOS ÉTNICOS DESCONHECIDOS[10]			37	
Total			4041	
V. SOMA TOTAL				

Fontes: Arquivo Nacional, IJ6 471, Ofícios, Relações e Processos sobre Africanos Livres, 1834-1864; IJ6 467, Cartas de Libertação, 1834-1844; e Cod. 400, Polícia, Óbitos de Africanos, 1834-1840 (*Angélica e Amizade Feliz*); Cod. 184, vol. 4, Registro das Cartas de Emancipação dos Africanos... (*Asseiceira*); Cod. 184, vol. 3, Registro das Cartas de Alforria... (*Brilhante*); Cod. 184, vol. 3 (escuna *Camilla*); Cod. 184, vol. 3 (*Carolina*); IJ6 471 (patacho *César*); IJ6 471 (patacho *Continente*); Cod. 184, vol. 3 (*Destemida*); Cod. 184, vol. 3 (*Diligente*); IJ6 471 (*Duquesa de Bragança*); Cod. 184, vol. 4 (*Especulador*); Cod. 184, vol. 3 (escuna *Feliz*); Cod. 184, vol. 4 (*Ganges*); IJ4 468, Ofícios do Chefe de Polícia e Casa de Correção sobre Africanos, 1834-1864 (*Golfinho*); IJ6 468 (*Itabapoana*); Cod. 184, vol. 4 (*Leal*); IJ6 468 (*Manguinhos*); IJ6 468 (*Marambaia*); IJ6 471 (*Novo Destino*); Cod. 184, vol. 3 (*Orion*); Cod. 184, vol. 4 (*Paquete de Benguela*); IJ6 468 (*Quissamã*); IJ6 471 (*Rio da Prata*); Cod. 398, Polícia, Africanos remetidos à correção, 1834-1835 (*Santo Antônio*); IJ6 468 (*Urania*); OJ6 471 (africanos libertos por vários juízes de paz, navios desconhecidos, africanos mandados da cidade de Niterói em 1848); e IJ6 524, Africanos Livres com Cartas de Emancipação, 1845-1864 (patacho desconhecido).

Uma segunda lista, que inclui a maioria desses navios, foi localizada na Grã-Bretanha por Robert Conrad em FO 84/1244, PRO. A tabela encontra-se em seu artigo "Neither slave nor free: the *emancipados* of Brazil, 1818-1868", *Hispanic American Historical Review* 53, n.º 1 (fev. 1973): 54-55. Porém, há discrepâncias entre suas tabelas e o apêndice A. Primeiro, elas não concordam no número libertado de cada navio, porque os britânicos registraram o número total libertado pela Corte de Comissão Mista no Rio, e os registros de cartas de emancipação listavam apenas os que receberam de fato suas cartas e foram confiados a brasileiros influentes. Em muitos casos, os registros omitem os que morreram no ínterim. Em segundo lugar, nem todos os registros foram localizados, ou, em outros casos, faltava parte deles. Em terceiro lugar, o Emília não foi incluído no apêndice A, embora apareça na tabela de Conrad e exista registro sobre ele, porque data de 1821. A exclusão foi feita a fim de que a amostra de grupos étnicos ficasse restrita ao período de tráfico ilegal, 1830-1852.

Edward A. Alpers, *Ivory and slaves* (Berkeley e Los Angeles, 1975); E. Bouët-Willaumez, *Commerce et traite des noirs...* (Paris, 1848); M. A. Bryan, *The bantu language of Africa* (Londres, 1959); Richard F. Burton, *Two trips to gorilla land...*, 2 vols. (1876; reimpressão, Nova York, 1967); Antônio A. Pereira Cabral, *Raças, usos e costumes dos indígenas da província de Moçambique* (Lourenço Marques, 1925); H. Capello e R. Ivens, *De Benguella às terras de Iáca...*, 2 vols. (Lisboa, 1881); Gladwyn M. Childs, *Umbundu kinship and character* (Londres, 1949); Henrique de Paiva Couceiro, *Relatório de viagem entre Bailundo e as terras do Mucuso* (Lisboa, 1892); Philip D. Curtin, *The Atlantic slave trade: a census* (Madison, Wis., 1969); Jean B. Douville, *Atlas du voyage au Congo...* (Paris, 1832?); Paul B. Du Chaillu, *Explorations and adventures in Equatorial Africa...* (Nova York, 1868); Carlos Estermann, *The ethnography of southwestern Angola*, ed. Gordoin D. Gibson, vol. 1 (Nova York, 1976); id., *Etnografia do sudoeste de Angola*, 3 vols. (Lisboa, 1956-1957); Hélio Felgas, *As populações nativas do Norte de Angola* (Lisboa, 1965); Richard Gray e David Birmingham, *Pre-colonial African trade...* (Londres, 1970); M. Marcel Guillemot, *Notice sur le Congo français* (Paris, 1901); Merran McCulloch, *The Ovimbundu of Angola* (Londres, 1952); Phyllis M. Martin, *The external trade of the Loango coast 1576-1870* (Oxford, 1972); Luís Cabral de Moncada, *A campanha do Bailundo em 1902* (Lisboa, 1903); Joachim John Monteiro, *Angola and the river Congo*, 2 vols. (1875; reimpressão, Londres, 1968); K. David Patterson, *The northern Gabon coast to 1875* (Londres, 1975); W. G. L. Randles, *L'ancien royaume du Congo...* (Paris, 1968); José Redinha, *Distribuição étnica da província de Angola* (Luanda, 1969); G. Sautter, *De l'Atlantique au fleuve Congo...*, 2 vols. (Paris, 1966); Alexandre de Serpa Pinto, *How I crossed Africa...*, trad. Alfred Elwes, 2 vols. (1881; reimpressão, Nova York, 1971); G. Tams, *Visit to the Portuguese possessions...*, trad. H. Evans Lloyd, 2 vols. (Londres, 1845); Mary Tew, *Peoples of the lake Nyasa region* (Londres, 1950); Alvin W. Urquhart, *Patterns of settlement... in south-western Angola* (Washington, DC, 1963); Jan Vansina, comunicação pessoal, 1968-1969; id., *Kingdoms of the savanna* (Madison, Wis., 1966); id., *The Tio kingdom...* (Londres, 1973); e Abbé Andre Raponda Walker, *Notes d'histoire du Gabon* (Montpellier, 1960).

[1] A primeira coluna registra os nomes originais das origens nacionais ou étnicas dos escravos capturados tal como aparecem nos registros dos africanos libertados.

[2] Quando conhecido, a segunda coluna apresenta a versão contemporânea do nome do grupo étnico ou lugar, mas formas mais antigas estão incluídas quando não foram localizadas em mapas modernos. O nome entre parênteses é uma grafia alternativa.

[3] No período 1817-1843, o nome Congo Norte indicava geralmente a região que vai do cabo Lopez à foz do rio Zaire. Curtin, *Atlantic slave trade*, pp. 240-241. Esta tabela usa Congo Norte nesse sentido, mas inclui também escravos que vieram de mais ao norte, até Rio Muni e o estuário do Gabão.

[4] O termo Congo refere-se à antiga colônia francesa do Congo; Zaire é o nome moderno da antiga colônia belga, atual República Democrática do Congo; e kongo e bakongo são usados para as populações de língua kikongo do Norte de Angola. O rio Zaire era chamado tanto de Congo como de Zaire no século XIX.

[5] Embora muitos grupos étnicos sejam conhecidos como bembe, os mbembe, ao norte de Stanley Pool, são os mais prováveis nesse caso, porque vieram no navio negreiro *Leal*, junto com muitos tekes.

[6] Bonga localiza-se perto da confluência dos rios Sanga e Zaire, mas os babongo eram comumente vendidos na costa de Loango. Seriam o mesmo grupo, ou diferentes? Ver Martin, *External trade*, p. 153; e Vansina, *Tio*, p. 254.

[7] Macamba, um grupo bundo? Os cambas foram identificados como um grupo kongo porque quase 30% da carga do navio foi listada como congolesa; entretanto, o navio carregava também grupos bundo. Ver Martin, *External trade*, p. 42.

[8] Os enengas são "um povo ribeirinho que vive ao longo do baixo Ogowe, na área geral dos modernos lambarene". Uanga refere-se a eles ou ao lago Onangue? Ou a algum outro grupo do Gabão? Ver Patterson, *Northern Gabon coast*, p. 3.

[9] Tal como usado aqui, o termo Angola refere-se a escravos exportados do atual país de Angola, mas inclui também grupos étnicos de países vizinhos.

[10] De acordo com Curtin, *Atlantic slave trade*, p. 241, Angola propriamente, no período 1817-1843, era a região de Ambriz até Benguela. Nesta tabela, Norte de Angola não corresponde a essa definição, pois essa seção inclui grupos étnicos do Zaire e os bacongos ao norte de Ambriz, e não se estende para o sul, até o porto de Benguela. Os motivos para nossa divisão de Angola em dois grupos deve-se aos padrões do tráfico de escravos depois de 1830. Os lunda-tchokwes, bundos e bacongos eram freqüentemente exportados de portos do rio Cuanza, ao norte do rio Zaire, mas os ovimbundos, ganguelas e grupos do sudoeste eram exportados por Moçâmedes, ao sul. Os traficantes de escravos do Rio tendiam a negociar no sul ou no norte de Angola e, por isso, a divisão entre Angola meridional e setentrional reflete a composição étnica das cargas e a divisão no Rio entre as duas nações de Angola e Benguela.

[11] Em 1842, Tams, *Visit*, 2: 163, identificou a capital de Ambriz como sendo Quibanza. Embora *banza* seja um nome comum para mercado, Ubanza pode se referir à capital de Ambriz, porque sete outros escravos do mesmo navio vinham de Ambriz.

[12] Bouët-Willaumez, *Commerce*, mapa, chama de Cucungo o rio que parece ser o Kwango (Cuango). Seria uma grafia antiga ou outro nome do Kwango?

[13] Quando esse indivíduo morreu, o atestado de óbito registrou a nacionalidade como sendo conjouco.

[14] Ou possivelmente Quiembe. Monteiro, *Angola*, 2: 7, descreveu uma cidade grande chamada Quiembe, entre Luanda e Ambriz.

[15] A maioria dos grupos étnicos do Sul de Angola era usualmente chamada de benguela no Rio, porque eram exportados através do porto de Benguela, ou próximo dele.

[16] Ou possivelmente os quimdumbos, um grupo ovimbundo.

[17] Possivelmente, os cassambas, um grupo da área de Duque de Bragança, mas com maior probabilidade, os sambus, porque os dois navios que traziam essa gente tinham também muitos ovimbundos.

[18] No século XIX, um porto ao sul de Novo Redondo era chamado Quissanga. Será que Cuvsanga se refere a ele, em vez de a Sanga?

[19] Improvável que sejam os sukus do norte de Angola, porque o navio era o *Especulador*, que traficara em Anha e trazia sua carga do Sul de Angola.

[20] Os grupos seguintes, cuja localização é dada como Anha, vieram do *Especulador*.

[21] Os dois navios eram o *Especulador* e o *Escuna Feliz*. O Muximanga veio no *Especulador*; os outros quatro eram do *Escuna Feliz*, que trazia escravos do Congo Norte e do Sul e Norte de Angola.

[22] Esses indivíduos foram importados em navios que haviam traficado em várias regiões do Centro-Oeste Africano.

[23] Quando esse indivíduo morreu, sua nacionalidade foi registrada como congo.

[24] Os indivíduos seguintes são de navios que negociaram em portos do atual Moçambique.

[25] Embora vivam a oeste do lago Niassa, os bisas negociavam em Ilha de Moçambique. Ver Alpers, *Ivory*, p. 231.

[26] Moçambique era o termo geral usado no Rio para escravos da costa oriental da África. Portanto, pode se referir a escravos da África Oriental em geral ou àqueles exportados de Ilha de Moçambique.

[27] Este total de 37 inclui 29 pessoas listadas como Moss', uma forma portuguesa de abreviação. Pode significar quase qualquer lugar ou grupo étnico que comece com "Moss".

Apêndice B

CAUSAS DA DOENÇA E MORTE DE ESCRAVOS NA SANTA CASA DA MISERICÓRDIA, 1833-1849

	Doenças			Mortes								
	1847			1849			1838			1833		
Causas	M	F	Total	M	F	Total	M	F	Total	M	F	Total
1. *Doenças infecto-parasíticas*	461	317	778	224	99	323	135	96	231	101	72	173
Tuberculose (todas as formas)	221	184	405	87	60	147	40	35	75	54	36	90
Disenteria	36	16	52	41	10	51	25	11	36	15	13	28
Varíola	68	25	93	31	7	38	36	17	53	—	—	—
Tétano	31	8	39	16	3	19	8	2	10	12	5	17
Malária:												
Febre perniciosa	21	12	33	12	3	15	9	5	14	5	3	8
Febre intermitente	4	8	12	9	4	13	6	10	16	2	3	5
Opilação, hipoemia intertropical	11	8	19	9	—	9	4	4	8	4	5	9
Vermes	7	12	19	—	2	2	3	5	8	2	3	5
Tifóide, paratifóide	8	6	14	5	2	7	—	—	—	—	—	—
Encefalite	4	2	6	4	1	5	1	1	2	—	—	—
Meningo-encefalite	3	1	4	—	—	—	—	—	—	—	—	—
Erisipelas	3	1	4	5	1	6	—	1	1	—	—	—
Bouba, úlceras bubáticas (framboesia)	—	—	—	—	—	—	—	1	1	3	2	5

Causas	Doenças 1847 M	Doenças 1847 F	Doenças 1847 Total	Mortes 1849 M	Mortes 1849 F	Mortes 1849 Total	Mortes 1838 M	Mortes 1838 F	Mortes 1838 Total	Mortes 1833 M	Mortes 1833 F	Mortes 1833 Total
Meningite	10	3	13	—	1	1	1	1	2	3	—	3
Coqueluche	15	10	25	—	2	2	1	—	1	1	1	2
Sífilis	11	8	19	1	1	2	—	3	3	—	—	—
Tifo	—	—	—	2	—	2	—	—	—	—	1	1
Sarampo	6	10	16	1	1	2	—	—	—	—	—	—
Elefantíase-dos-árabes (filaríase)	—	2	2	—	1	1	1	—	1	—	—	—
Escarlatina	—	1	1	1	—	1	—	—	—	—	—	—
Hidrofobia (raiva)	2	—	2	—	—	—	—	—	—	—	—	—
II. *Sistema digestivo*	*232*	*163*	*395*	*165*	*54*	*219*	*116*	*52*	*168*	*60*	*30*	*91*[c]
Diarréia	53	15	68	53	6	59	30	9	39	15	2	17
Gastroenterite	60	48	108	26	15	41	22	12	34	5	6	11
Gastroenterite mais	14	28	42	—	—	—	—	—	—	—	—	—
Gastro-	11	1	12	17	7	24	4	4	8	5	3	8
Hepatite	62	45	107	29	9	38	19	6	25	11	4	15
Fígado	3	1	4	5	2	7	10	5	15	7	5	13[c]
Enterite	10	8	18	8	4	12	7	5	12	2	2	4
Entero-	3	6	9	—	—	—	—	—	—	—	—	—
Colite	9	5	14	9	1	10	2	2	4	—	1	1
Peritonite	3	4	7	4	1	5	1	2	3	2	1	3
Mesentérico, Mesenterite	1	1	2	2	1	3	2	2	4	—	1	1
Icterícia	—	—	—	2	1	3	—	—	—	—	—	—
Ataque hemorroidal	—	—	—	—	—	—	1	—	1	—	—	—
Intestinal, várias	3	—	3	—	1	1	2	1	3	1	1	2
Estômago, várias	—	1	1	4	2	6	16	4	20	11	4	15
Inflamações gastrintestinais	—	—	—	6	4	10	—	—	—	1	—	1
III. *Sistema respiratório*	*94*	*68*	*162*	*67*	*20*	*87*	*64*	*20*	*85*[a]	*44*	*20*	*64*
Pneumonias												
Pneumonia	46	23	69	23	6	29	15	5	20	6	1	7
Peri-pneumonia	2	2	4	3	1	4	10	5	16[b]	8	4	12
Pleuro-perim[a]	—	—	—	—	—	—	1	—	1	—	—	—
Pleuro-pneumonia	14	9	23	10	3	13	1	—	1	—	—	—
Pleurisia	3	6	9	3	2	5	8	2	10	10	3	13
Hemoptise	7	1	8	2	—	2	4	—	4	2	1	3
Asma	3	11	14	3	1	4	1	1	2	1	—	1
Bronquite	3	5	8	3	1	4	—	1	1	—	—	—
Hidrotórax	3	1	4	1	—	1	1	2	3	1	—	1
Distúrbios pulmonares	12	10	22	15	6	21	14	4	18	2	3	5
Pulmões	1	—	1	2	—	2	5	—	5	10	4	14
Tosses	—	—	—	2	—	2	4	—	4	4	4	8

Causas	Doenças 1847 M	Doenças 1847 F	Doenças 1847 Total	Mortes 1849 M	Mortes 1849 F	Mortes 1849 Total	Mortes 1838 M	Mortes 1838 F	Mortes 1838 Total	Mortes 1833 M	Mortes 1833 F	Mortes 1833 Total
IV. *Sistema nervoso e sintomas neuro-psiquiátricos*	*121*	*66*	*187*	*70*	*14*	*84*	*19*	*12*	*31*	*20*	*8*	*28*
Apoplexia e possíveis sintomas de derrame:												
Apoplexia, ataques apopléticos	—	—	—	18	1	19	10	6	16	8	3	11
Apoplexia fulminante	—	—	—	14	2	16	—	—	—	—	—	—
Apoplexia cerebral	41	16	57	2	2	4	1	—	1	—	—	—
Estupor	—	—	—	1	1	2	—	—	—	1	—	1
Torpor dos nervos	—	—	—	—	—	—	—	—	—	2	—	2
Hemiplegia	2	1	3	—	—	—	—	—	—	1	—	1
Hemorragia cerebral	—	—	—	—	—	—	1	—	1	—	—	—
Espasmo (80 anos)	—	—	—	1	—	1	—	—	—	—	—	—
Epilepsia	5	2	7	5	1	6	2	1	3	—	—	—
Convulsões	25	21	46	—	—	—	1	3	4	—	3	3
Paralisia	—	3	3	—	—	—	—	1	1	3	1	4
Mielite	4	—	4	5	—	5	—	—	—	—	—	—
Compressão da medula	—	2	2	—	—	—	—	—	—	—	—	—
Distúrbios cerebrais:												
Congestão cerebral	27	10	37	14	5	19	2	1	3	—	—	—
Febre cerebral	2	2	4	6	—	6	—	—	—	—	—	—
Outras	5	4	9	3	2	5	2	—	2	2	—	2
Doenças mentais:												
Alienação mental	10	4	14	1	—	1	—	—	—	—	—	—
Monomania veemente	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	1	1
Maluco, doido	—	—	—	—	—	—	—	—	—	2	—	2
Maníaco	—	—	—	—	—	—	—	—	—	1	—	1
Histeria	—	1	1	—	—	—	—	—	—	—	—	—
V. *Primeira infância e malformações congênitas*	*35*	*28*	*63*	*27*	*22*	*50*[c]	*19*	*25*	*44*	*20*	*27*	*51*[d]
No ou depois do parto:												
Prematuro	—	—	—	1	1	3[c]	2	—	2	—	1	1
Natimorto	—	—	—	—	2	2	—	—	—	—	—	2[d]
Apoplexia pós-parto	—	—	—	1	—	1	—	—	—	—	—	—
Cólica nervosa	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	1	1
Recém-nascidos:												
Causa desconhecida (primeiros 30 dias)	—	—	—	8	9	17	6	9	15	9	6	17[d]
Asfixia	8	6	14	—	—	—	—	—	—	—	—	—

Causas	Doenças 1847 M	F	Total	Mortes 1849 M	F	Total	1838 M	F	Total	1833 M	F	Total
Tétano/tetania												
Sintomas:	—	—	—	6	3	9	3	5	8	10	8	18
Convulsões, ataques,	—	—	—	3	3	6	3	6	9	1	3	4
espasmos	7	6	13	—	1	1	4	3	7	—	5	5
Mal-de-sete-dias	19	15	34	4	1	5	—	—	—	—	—	—
Dentição												
Tétano do recém-nascido												
Outras:	—	1	1	1	—	1	—	—	—	—	1	1
Cordão umbilical	1	—	1	—	—	—	—	1	1	—	1	1
(gangrena, hérnia)	—	—	—	1	—	1	—	—	—	—	—	—
Hidrocefalia	—	—	—	—	1	1	—	—	—	—	—	—
Asfixia	—	—	—	2	1	3	1	1	2	—	1	1
Tétano pulmonar												
Desconhecida, incerta												
	32	*7*	*39*	*18*	*5*	*23*	*20*	*2*	*22*	*14*	*4*	*18*
VI. *Morte violenta e*												
acidental	14	1	15	10	1	11	8	1	9	4	1	5
Suicídio, possível suicídio:	9	3	12	1	3	4	5	—	5	1	—	1
Suicídio												
Afogamento	—	—	—	1	—	1	—	—	—	1	1	2
Enforcamento/												
Estrangulamento	4	—	4	3	—	3	1	—	1	6	1	7
Mortes violentas:	—	—	—	—	—	—	1	1	2	1	—	1
Ferimentos	1	3	4	—	1	1	—	—	—	—	1	1
Golpes	—	—	—	—	—	—	—	—	—	1	—	1
Queimaduras												
Sufocação	—	—	—	1	—	1	3	—	3	—	—	—
Mortes acidentais:	—	—	—	1	—	1	1	—	1	—	—	—
Quedas	—	—	—	1	—	1	—	—	—	—	—	—
Picada de cobra	—	—	—	—	—	—	1	—	1	—	—	—
Batida na cabeça	4	—	4	—	—	—	—	—	—	—	—	—
Atropelamento												
Fraturas	*33*	*13*	*46*	*18*	*7*	*25*	*7*	*2*	*9*	*4*	*1*	*5*
	15	1	16	8	5	13	5	1	6	1	1	2
VII. *Sistema circulatório*	6	2	8	3	2	5	1	1	2	—	—	—
Coração (vários)	8	3	11	4	—	4	1	—	1	1	—	1
Hidropericardite	2	3	5	3	—	3	—	—	—	1	—	1
Aneurisma	—	4	4	—	—	—	—	—	—	—	—	—
Pericardite	2	—	2	—	—	—	—	—	—	—	—	—
Endocardite	—	—	—	—	—	—	—	—	—	1	—	1
Cardite nervosa												
Febre reumática												

Causas	Doenças 1847 M	F	Total	Mortes 1849 M	F	Total	1838 M	F	Total	1833 M	F	Total
VIII. *Doenças reumáticas*	*5*	*3*	*8*	*9*	*4*	*13*	*4*	*6*	*10*	*11*	—	*11*
e nutricionais e												
doenças da glândula	3	1	4	2	1	3	1	2	3	1	—	1
endócrina	—	1	1	1	—	1	—	—	—	—	—	—
Reumática:												
Reumatismo	1	1	2	5	1	6	3	4	7	9	—	9
Artrite	—	—	—	1	2	3	—	—	—	1	—	1
Nutricional:	1	—	1	—	—	—	—	—	—	—	—	—
Escorbuto												
Raquitismo												
Linfatite		*11*			*8*			*11*			*6*	
		—			1			5			3	
IX. *Gravidez, parto e*		5			5			2			1	
puerpério		1			1			1			—	
Parto		2			—			—			—	
Metrite, peritonite		2			—			—			1	
Febre puerperal		1			1			3			1	
Convulsões puerperais												
Aborto	*7*	*4*	*11*	*2*	—	*2*	*3*	—	*3*	—	*1*	*1*
Útero (várias)	3	1	4	2	—	2	—	—	—	—	—	—
X. *Sistema geniturinário*	1	1	2	—	—	—	1	—	1	—	—	—
Cistite	—	—	—	—	—	—	1	—	1	—	—	—
Cancro (venéreo)	3	1	4	—	—	—	—	—	—	—	—	—
Úlceras venéreas	—	1	1	—	—	—	1	—	1	—	1	1
Cálculos renais												
Causas variadas												
	11	*15*	*26*	*7*	*3*	*10*	*5*	*1*	*6*	*5*	*3*	*8*
XI. *Causas conhecidas*												
(variadas)	—	1	1	1	—	1	2	—	2	2	—	2
Nariz e garganta	5	5	10	2	—	2	—	—	—	—	—	—
(variadas)												
Angina	1	1	2	—	1	1	1	—	1	1	—	1
Pele:	—	1	1	—	—	—	—	—	—	—	—	—
Sarna	1	—	1	—	—	—	—	—	—	—	—	—
Afecção herpética	1	1	2	—	—	—	—	—	—	—	1	1
Pústula maligna												
Lepra	—	1	1	—	1	1	—	1	1	—	—	—
Câncer e outros tumores:	—	1	1	1	—	1	—	—	—	—	—	—
Câncer do útero	2	—	2	2	1	3	—	—	—	1	—	1
Outros cânceres												
Tumores	1	4	5	—	—	—	1	—	1	1	—	1
Sangue e órgãos	—	—	—	1	—	1	1	—	1	—	2	2
sangüíneos												
Senilidade												
	88	*51*	*139*	*66*	*17*	*83*	*58*	*21*	*79*	*56*	*37*	*93*

Causas	Doenças 1847 M	F	Total	Mortes 1849 M	F	Total	1838 M	F	Total	1833 M	F	Total
XII. *Causas de morte mal definidas*	—	—	—	18	6	24	22	5	27	20	9	29
Acumulação de fluidos:	26	12	38	3	5	8	5	3	8	6	2	8
Hidropisia	25	13	38	9	—	9	1	1	2	—	3	3
Anasarca	13	11	24	10	3	13	16	6	22	16	12	28
Ascites	—	—	—	5	—	5	2	1	3	1	2	3
Febres	2	3	5	1	—	1	—	1	1	2	1	3
Inflamações	5	5	10	—	—	—	3	—	3	—	2	2
Gangrena	—	—	—	1	—	1	2	—	2	—	1	1
Marasmo	4	—	4	2	—	2	—	—	—	—	—	—
Caquexia	4	2	6	1	1	2	—	—	—	—	—	—
Hérnia	—	—	—	—	—	—	1	1	2	—	—	—
Úlceras	—	—	—	1	—	1	—	—	—	—	—	—
Lesões	—	—	—	1	—	1	—	—	—	—	—	—
Abscessos	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
Comer terra	5	3	8	—	—	—	—	—	—	1	—	1
Vômito	4	—	4	—	—	—	—	—	—	—	—	—
Infecção purulenta	—	2	2	—	—	—	—	—	—	—	—	—
Cáries							—	—	—	—	—	—
Aftas	—	—	—	14	2	16	6	3	9	10	5	15
Ilegível, incerto (um caso cada)												
	14	*15*	*29*	*151*	*66*	*217*	*220*	*125*	*345*	*273*	*136*	*410*[e]
XIII. *Causas desconhecidas*												

Resumo

Causas	Doenças 1847 M	F	Total	Mortes 1849 M	F	Total	1838 M	F	Total	1833 M	F	Total
-	461	317	778	224	99	323	135	96	231	101	72	173
I. Doenças	232	163	395	165	54	219	116	52	168	60	30	91[a]
infecto-parasíticas	94	68	162	67	20	87	64	20	85[b]	44	20	64
II. Sistema digestivo												
III. Sistema respiratório												
IV. Sistema nervoso &	121	66	187	70	14	84	19	12	31	20	8	28
sintomas neuro-	35	28	63	27	22	50[c]	19	25	44	20	27	51[d]
psiquiátricos												
V. Primeira infância	32	7	39	18	5	23	20	2	22	14	4	18
VI. Morte violenta & acidental	33	13	46	18	7	25	7	2	9	4	1	5
VII. Sistema circulatório	5	3	8	9	4	13	4	6	10	11	—	11
VIII. Doenças reumáticas	—	11	11	—	8	8	—	11	11	—	6	6
& nutricionais	7	4	11	2	—	2	3	—	3	—	1	1
IX. Gravidez & parto												
X. Sistema geniturinário	11	15	26	7	3	10	5	1	6	5	3	8

Causas	Doenças 1847 M	F	Total	Mortes 1849 M	F	Total	1838 M	F	Total	1833 M	F	Total
XI. Causas conhecidas (variadas)	88	51	139	66	17	83	58	21	79	56	37	93
XII. Causas de morte mal definidas	14	15	29	151	66	217	220	125	345	273	136	410[e]
XIII. Causa desconhecida												
Soma Total	1133	761	1894	824	319	1144[c]	670	373	1044[b]	608	345	959[a,d,e]

Fontes: Roberto J. Haddock Lobo, *Discurso... seguido de reflexões acerca da mortalidade da cidade do Rio de Janeiro em todo o anno de 1847* (Rio de Janeiro, 1848), oposto à página 22; e Arquivo da Santa Casa da Misericórdia, Óbitos, Lata 1, 1832-1834; Lata 3, 1837-1838; Lata 10, 1849.

[a] Inclui uma pessoa de sexo desconhecido que morreu de doença do fígado em 1833.

[b] Inclui uma pessoa de sexo desconhecido que morreu de peri-pneumonia em 1838.

[c] Inclui um bebê de sexo desconhecido que nasceu prematuro em 1849.

[d] Inclui dois bebês de sexo desconhecido que nasceram mortos e dois de sexo desconhecido que morreram de causas desconhecidas nos primeiros trinta dias de vida em 1833.

[e] Inclui uma pessoa de sexo desconhecido que morreu de causa desconhecida em 1833.

Notas

INTRODUÇÃO (PP. 19-34)

1. Vivaldo Coaracy, *Memórias da cidade do Rio de Janeiro*, 2ª ed., vol. 3, *Coleção Rio 4 Séculos* (Rio de Janeiro, 1965), pp. 349-386. Para as histórias do Rio consultadas, ver as fontes secundárias na bibliografia.

2. Um resumo em inglês desses acontecimentos encontra-se em C. H. Haring, *Empire of Brazil* (Nova York, 1968).

3. Comunicação pessoal do dr. Roderick J. Barman, carta de 9 de maio de 1984. É de sua autoria *Brazil: the forging of a nation, 1798-1852* (Stanford, 1989).

4. Ver também a bibliografia de Robert E. Conrad, *Brazilian slavery: an annotated research bibliography* (Boston, 1977); Henrique L. Alves, *Bibliografia afro-brasileira: estudos sobre o negro*, 2ª ed. (Rio de Janeiro, 1979); e John D. Smith, *Black slavery in the Americas: an interdisciplinary bibliography, 1865-1980*, 2 vols. (Westport, Conn., 1982).

5. Jean-Baptiste Debret, *Voyage pittoresque et historique au Brésil: séjour d'un artiste français au Brésil*, 3 vols. (1834; reimpr. Rio de Janeiro, 1965); e a tradução em português, *Viagem pitoresca e histórica ao Brasil*, trad. e ed. Sérgio Milliet, 3 vols. Em 2 tomos (São Paulo, 1954).

6. Sobre o que foi e o que não foi queimado em 1890-1891, ver Robert W. Slenes, "O que Rui Barbosa não queimou: novas fontes para o estudo da escravidão no século XIX", *Estudos Econômicos* 13, n.º 1 (jan.-abr. 1983), pp. 117-149. Uma testemunha da primeira queima foi o africano Custódio, um trabalhador da alfândega, de 108 anos de idade, que queria ver a "destruição completa" dos documentos que atestavam o "martirio" de sua raça. *Ibid.*, p. 139.

7. Os manuscritos das irmandades estavam anteriormente na igreja de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito, na rua Uruguaiana. Existe agora um Museu do Negro anexo à igreja, que foi restaurado depois do incêndio.

8. Mary C. Karasch, "The Brazilian slavers and the illegal slave trade, 1836-1851" (tese de M. A., Universidade de Wisconsin, 1967); e "Slave life in Rio de Janeiro, 1808-1850" (diss. de Ph. D., Universidade de Wisconsin, 1972).

9. Stuart B. Schwartz, "The manumission of slaves in colonial Brazil: Bahia, 1684-1745", *Hispanic American Historical Review* 54, n.º 4 (nov. 1974), pp. 603-635; Katia M. de Queirós Mattoso, *Être esclave au Brésil XVIe-XIXe* (Paris, 1979), pp. 201-227; e James P. Kiernan, "The manumission of slaves in colonial Brazil: Paraty, 1789-1822" (diss. de Ph. D., Universidade de Nova York, 1976).

10. Debret, *Viagem pitoresca*; Thomas Ewbank, *Life in Brazil*... (1856; reimpressão, Detroit, 1971); e F. Friedrich von Weech, *Brasiliens gegenwärtiger Zustand und Colonialsystem* (Hamburgo, 1828).

11. Robert F. Thompson e Joseph Cornet, *The four moments of the sun: art in two worlds* (Washington, DC, 1981).

12. Robert E. Conrad, *Children of God's fire: a documentary history of black slavery in Brazil* (Princeton, 1983), pp. xx-xxiii.

13. Frank Tannenbaum, *Slave and citizien: the negro in the Americas* (Nova York, 1946).

14. Jacob Gorender, *O escravismo colonial* (São Paulo, 1978).

15. Raimundo Nina Rodrigues, *Os africanos no Brasil*, 3ª ed. (São Paulo, 1945); Manuel R. Querino, *A raça africana e os seus costumes* (Salvador, 1955); Arthur Ramos, *The negro in Brazil*, trad. Richard Pattee (Washington, DC, 1939 e 1951); Donald Pierson, *Negros in Brazil: a study of race contact at Bahia* (Chicago, 1942); Pierre Verger, *Bahia and the West African trade* (1549-1851) (Ibadan, 1964); e *Flux et reflux de la traite de nègre entre le golfe de Bénin et Bahia*... (Paris, 1968); Mattoso, *Être esclave*; e Schwartz, "Manumission", pp. 603-635.

16. Para os principais estudos sobre a escravidão brasileira, ver a bibliografia atualizada em Conrad, *Children of God's fire*, bem como seu *Brazilian slavery: an annotated research bibliography*. Outro autor que leva em consideração a escravidão urbana em sua discussão geral sobre a escravidão brasileira é Jacob Gorender, em *O escravismo colonial*, pp. 451-467.

17. Censo de 1849 (tabela 3.6). Em 1870, havia somente 50 092 escravos nas paróquias rurais e urbanas do Município da Corte. Serviço Nacional de Recenseamento, *Resumo histórico dos inquéritos censitários realizados no Brasil*, Docs. Censitários, série B, n.º 4 (Rio de Janeiro, 1951), pp. 22-23.

18. Em 1860, o "número de negros" em Nova Orleans compreendia 10 939 "negros livres" e 14 484 "escravos". John W. Blassingame, *Black New Orleans, 1860-1880* (Chicago, 1973), pp. 1-2, 9.

19. George P. Rawick, *The American slave: a composite autobiography*, vol. I, *From sundown to sunup: the making of the black community* (Westport, Conn., 1972); John W. Blassingame, *The slave community: plantation life in the antebellum South*, 2ª ed. (Nova York, 1979); e Eugene D. Genovese, *Roll, Jordan, roll: the world the slaves made* (Nova York, 1972).

20. Colin A. Palmer, *Slaves of the white God: blacks in Mexico, 1570-1650* (Cambridge, Mass., 1976); Frederick P. Bowser, *The African slave in colonial Peru, 1524-1650* (Stanford, 1974); e George R. Andrews, *The Afro-argentines of Buenos Aires, 1800-1900* (Madison, Wis., 1980).

21. A. J. R. Russell-Wood, *The black man in slavery and freedom in colonial Brazil* (Nova York, 1982).

22. Monica Schuler, *"Alas, alas, Kongo"* (Baltimore, 1980).

23. Carl N. Degler, *Neither black nor white: slavery and race relations in Brazil and the United States* (Nova York, 1971), pp. 67-75; e Conrad, *Children of God's fire*, pp. xvi-xxiii.

24. Tannenbaum, *Slave and citizien*, pp. 61-65.

1. AS NAÇÕES DO RIO (PP. 35-66)

1. John MacDouall, *Narrative of a voyage to Patagonia and Terra del Fuego*... (Londres, 1833), pp. 200-201; H. Furcy de Bremoy, *Le voyageur poète, ou souvenirs d'un français dans un coin des deux mondes*, 2 vols. (Paris, 1833), vol. 2, pp. 110-111; A. D'Assier, *Le Brésil contemporain*, pp. 26-28, citado em Roger Bastide, *Les religions afro-brésiliennes*... (Paris, 1960), p. 114; e C. Schlichthorst, *O Rio de Janeiro como é, 1824-1826*, trad. e ed. de Emmy Dodt e Gustavo Barroso (Rio de Janeiro, 1943), p. 140.

2. Referências a escravos de outros países do hemisfério ocidental aparecem em anúncios e registros policiais. *O Diário do Rio de Janeiro*, 4 out. 1821, p. 31, anunciava que Maria, uma mulata meio cabra que falava espanhol desde que viera de Buenos Aires, fugira com sua filha de um ano. Escravos da Argentina e do Uruguai eram os mais mencionados das Américas, provavelmente devido ao comércio ativo entre Buenos Aires, Montevidéu e Rio de Janeiro.

3. No Rio do século XIX, "nação" era o termo preferido para se referir a qualquer grupo de africanos, de uma pequena tribo a um grande reino. Referia-se não somente a um pequeno grupo étnico ou a um grande estado de onde vieram os africanos, como também a um novo grupo criado na cidade. Exceto quando explicitado, a palavra "nação" será usada somente em seu contexto carioca da época. Isso não significa de forma alguma sugerir que os escravos cariocas criaram estados-nações independentes e que esses estados correspondam aos modernos estados-nações africanos.

4. Para o conceito do escravo como um *outsider*, ver Igor Kopytoff e Suzanne Miers, "African 'slavery' as an institution of marginality", em *Slavery in Africa: historical and anthropological perspectives*, ed. Suzanne Miers e Igor Kopytoff (Madison, Wis., 1977), pp. 14-18.

5. Tradições religiosas comuns da África Central: Willy de Craemer, Jan Vansina e Renée C. Fox, "Religious movements in Central Africa: a theoretical study", *Comparative Studies in Society and History* 18, n.º 4 (out. 1976), pp. 458-475.

6. De todos os jornais do período, *O Diário do Rio de Janeiro* tem a melhor seleção de anúncios de fugitivos. *O Correio Mercantil* e *O Jornal do Comércio* também publicavam esses anúncios, mas não eram tão completos quanto os do *Diário*. Muitas das conclusões deste capítulo baseiam-se numa leitura cuidadosa dos anúncios de jornais, bem como em outras fontes para o período. Serão citadas apenas as referências específicas a um determinado anúncio.

7. Sobre a estratificação social dos escravos por cor, ver capítulo 3. A expressão "nações de cor" é de minha autoria e não vi "nação" ser usado com crioulo, pardo ou cabra. Porém, os cariocas utilizavam "nação" para falar dos índios, como "a nação botocudo". Atualmente, crioulo refere-se a qualquer pessoa negra, mas no século XIX podia se referir aos nascidos em outro lugar das Américas, bem como nas colônias africanas de Portugal.

8. Correspondência de 1837 entre a polícia e o ministro da Justiça revela a preocupação com os escravos e libertos minas da província da Bahia que moravam no Rio. Com efeito, Eusébio de Queirós, numa carta de 23 de fevereiro de 1837, recomendava até que a solução para os "perigosos minas", cujo número estava aumentando na cidade, era "fazê-los partir para sua terra". Arquivo Nacional (a partir daqui, AN), IJ6 174, Secretaria de Polícia da Corte, Ofícios com anexos (a partir daqui, Polícia).

9. Sobre o uso de "pardo" e "mulato", ver F. Friedrich von Weech, *Reise über England und Portugal*... 3 vols. (Munique, 1831), 2:1; e F. J. F. Meyen, *Reise und die Welt in den Jahren 1830, 1831 und 1832* (Berlim, 1834), p. 76. O *Diário*, 13 out. 1821, p. 95, traz um anúncio de dois escravos ditos "mulato claro", um dos quais era tão claro que poderia passar por homem branco em termos de cor da pele e textura dos cabelos.

10. Weech, *Reise*, 2:1, por exemplo, emprega "cabra" para uma pessoa de ancestralidade
negra-mulata, e "cabra gente" para as "raças misturadas, que são chamadas de pessoas de cor".
Ver também Jean-B. Debret, *Voyage pittoresque et historique au Brésil: séjour d'un artiste français au
Brésil*, 3 vols. (1834; reimpressão, Rio de Janeiro, 1965), 2:1. Um anúncio de fugitivo descrevia
também um escravo de Pernambuco como um "mestiço cabra" escuro. *Diário*, 13 dez. 1821, p. 40.
Ver também n. 2, acima, para uma "mulata meio cabra".

11. João E. Pohl, *Viagem no interior do Brasil, empreendida nos anos de 1817 a 1821*, trad. Teodoro
Cabral (Rio de Janeiro, 1951), p. 82, observou que os cafuzos eram raros na cidade e que con
sideravam os negros com desprezo. Sobre cariboco ou ariboco, ver Weech, *Reise*, 2:1; Meyen,
Reise, pp. 75-76; Debret, *Voyage*, 2:1, e o *Pequeno dicionário da língua portuguesa*, 11ª ed., verbete
"cariboca".

12. Sobre a escravidão dos índios no Brasil, ver Agostinho Marquês Perdigão Malheiro, *A es
cravidão no Brasil: ensaio histórico-jurídico-social*, 3 vols. em 2 tomos (1866; reimpressão, São Paulo,
1944), tomo I: 187-335. Segundo Antônio Americano do Brasil, *Súmula de história de Goiás*, 2ª ed.
(Goiânia, 1961), p. 81, a "carta régia" de 5 de setembro de 1811 deu "o privilégio da escravidão
dos índios" aos que se estabelecessem ao longo dos rios Araguaia e Tocantins. Índios no Rio
urbano: Debret, *Voyage*, vol. 1, especialmente grs. 20, 22, 25; Weech, *Reise*, 2:1; Theodor von
Leithold e L. von Rango, *O Rio de Janeiro visto por dois prussianos em 1819*, trad. e ed. Joaquim de
Sousa Leão Filho (São Paulo, 1966), p. 38; Julius Mansfeldt, *Meine Reise nach Brasilien im Jahre 1826*
(Magdenburg, 1828), pp. 100-101, 114; Thomas Ewbank, *Life in Brazil...*, p. 323; AN, IJ6 204, Polícia;
IJ6 207, Polícia; Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro, antigo Patrimônio Histórico e
Artístico do Estado da Guanabara (a partir daqui PHAEG), 44-457, Índios Existentes no Município
da Corte, 1845; e PHAEG, 39-377, Assistência dos Índios, 1831.

13. Dificuldades nos dados sobre escravos do censo: cap. 3, nn. 18-22.

14. Escravos de nação: AN, Cod. 572, Armário 4, Livro 8, Papéis da Casa Imperial, 1808-1868.

15. Quando Miguel Monjolo desapareceu, seu senhor suspeitou que fora seqüestrado porque
ele parecia ser um boçal. Depois de dez anos na casa de seu dono, ainda não conseguia (ou não
queria?) falar português. *Diário*, 25 out. 1821, p. 176.

16. Sobre os africanos libertos ou emancipados, ver Robert E. Conrad, "Neither slave nor free:
the *emancipados* of Brazil, 1818-1868", *HAHR* 53, n.º 1 (fev. 1973): 50-70. Africanos livres que
fugiam de seus "senhores" também eram anunciados nos jornais. Por exemplo: "Fugido no dia
14 do mês, o africano livre Oracio, de 8 a 9 anos de idade...", *Diário*, 17 jan. 1840, p. 4. Sobre os
imigrantes africanos livres, ver AN IJ1 181, Ministério da Justiça, Registro de Avisos (a partir daqui
Justiça, Avisos), fólio 73; e AN, IJ6 165, Polícia, 1831-1832.

17. A ordem de cada lista de viajantes foi reorganizada para que os termos sigam da África
Ocidental para o Centro-Oeste Africano e África Oriental. Carl Seidler, *Dez anos no Brasil*, trad. e
ed. Bertoldo Klinger (São Paulo, 1941), p. 238; John Armitage, *The history of Brazil...*, 2 vols.
(Londres, 1836), 1:367; Schlichthorst, *O Rio*, p. 138; F. Dabadie, *A travers l'Amérique du Sud*, 2ª ed.
(Paris, 1859), p. 40; Weech, *Reise*, 2:89, 92; e [Alexandre José de] Melo Morais Filho, *Festas e
tradições populares do Brasil*, rev. e ed. por Luís da Câmara Cascudo (1895; reimpr. Rio de Janeiro,
1967), p. 397. Uma longa lista de africanos encontra-se em Mello Barreto Filho e Hermeto Lima,
História da polícia do Rio de Janeiro... (Rio de Janeiro, 1942), p. 178. Não há fonte para a lista ou
data, mas a inclusão de muitos africanos ocidentais sugere que os autores usaram uma amostra
posterior a 1850.

18. Os chefes das sete falanges são Pai Cabinda, Rei Congo, Pai José d'Angola, Pai Benguela,
Pai Jerônimo, Pai Francisco e Pai Guiné (Zum Guiné). Laudemir Pessoa, *Ritual de terreiro umban-
dista* (Rio de Janeiro, s. d.), pp. 29-30.

19. Meu motivo para escolher caçanje em vez de loanda é que os povos de fala quimbundo
em Luanda e próximo dela eram geralmente agrupados com angolas, quando caçanje aparecia na
mesma lista étnica, para distinguir as populações de língua lunda-tchokwe dos cabundás. Por
outro lado, angola podia se referir às populações lunda-tchokwes nas listas em que apenas os dois
termos, luanda e angola, apareciam. Por fim, angola sozinho compreenderia luanda e caçanje e
indica todos os povos sob controle português e aqueles para o leste, ao longo das principais rotas
de comércio para Cassanje e o rio Cuanza. [Na tradução, usou-se caçanje — grafia brasileira —
para a "nação" no Brasil e Cassanje — grafia portuguesa — para o local em Angola.]

20. Um resumo do que aconteceu aos africanos livres encontra-se em Conrad, "Neither slave
nor free", pp. 50-70. Para o número total de 11 008 emancipados, ver Brasil, Ministério da Justiça,
Relatório do Ministério da Justiça (Rio de Janeiro, 1869), p. 134. Ver apêndice A para todas as fontes
utilizadas sobre os africanos livres.

21. Os documentos dos navios podem ser encontrados no Arquivo Histórico do Itamarati, III,
Coleções Especiais, 33, Comissões Mistas (Tráfico de Negros) (a partir daqui Itamarati III,
Tráfico), Lata 2, Maço 2, Embarcação *Assuceira* (*Aceiceira* em seu passaporte), 1838-1841; Lata 4,
Maço 5, Emb. *Brilhante*, 1831-1838; Lata 7, Maço 2, Emb. *César*, 1837-1838; Lata 8, Maço 6, Emb.
Continente, 1833-1834; Lata 10, Maço 1, Emb. *Deligente*, 1838-1839; Lata 12, Maço 1, Emb. *Duquesa
de Bragança*, 1834; Lata 14, Maço 3, Emb. *Especulador*, 1836-1839; Lata 16, Maço 4, Emb. *Ganges*,
1830-1839; Lata 19, Maço 2, Emb. *Leal*, 1838-1839; Lata 25, Maço 1, Emb. *Orion*, 1834-1835; Lata
25, Maço 2, *Paquete de Benguela*, 1840-1841; e Lata 28, Maço 1, Emb. *Rio da Prata*, 1830-1835.

22. Sobre a divisão regional do tráfico de escravos, segui Phillip D. Curtin, *The Atlantic slave
trade: a census* (Madison, Wis., 1969), pp. 240-241 ss. Muitas conclusões sobre padrões gerais do trá-
fico de escravos para Angola baseiam-se em minha tese de mestrado "The Brazilian slavers and
the illegal slave trade, 1836-1851" (Universidade de Wisconsin, 1967). Útil para o período 1825-
1830 é a tabela 4.2, "Número de escravos embarcados para o Rio de Janeiro, 1825-1830, por
regiões e portos da África", em Herbert S. Klein, *The middle passage: comparative studies in the
Atlantic slave trade* (Princeton, 1978), p. 77.

23. Escravos e seu tráfico em Cabinda, Loango e portos ao norte do cabo Lopez e conexões
com o tráfico do rio Congo: Henry J. Matson, *Remarks on the slave trade and African squadron*, 2ª ed.
(Londres, 1848), pp. 24-25, 40; Phyllis M. Martin, *The external trade of the Loango coast 1576-1870*
(Oxford, 1972), pp. 116-135; Jan Vansina, *The Tio Kingdom of the Middle Congo 1880-1892* (Londres,
1973), pp. 252, 254; Johann B. von Spix e Carl Friedrich P. von Martius, *Viagem pelo Brasil*, trad.
Lúcia Furquim Lahmeyer e ed. B. F. Ramiz Galvão e Basílio de Magalhães, 2 vols. (Rio de Janeiro,
1938), 1:112; e Klein, *Middle passage*, p. 77.

24. Há pouco acordo nas fontes sobre a grafia de Ponta da Lenha. Outras versões são Porto
da Lenha, Ponta da Linha e Porto da Linha.

25. Debret, *Voyage*, 2:76, gr. 22.

26. Anjicos e monjolos: Debret, *Voyage*, 2:114; Vansina, *Tio*, p. 153; p. 448, n. 24: "Nos séculos
XVIII e XIX, os escravos tios ficaram conhecidos como monjorros, monconques (apenas em parte)
e 'face riscada' [...] Monjorro está ligado a Monsol, uma região do reino, perto de sua capital já
mencionada por Dapper (antes de 1660)". Uma das melhores descrições dos anjicos no Brasil

encontra-se em Mansfeldt, *Meine Reise*, p. 95. Ver também João Maurício Rugendas, *Viagem pitoresca através do Brasil*, trad. Sérgio Milliet (São Paulo, 1967), p. 92; Debret, *Voyage*, vol. 2, gr. 22 (a de número 11, descrita como monjola, tem o "rosto riscado"); e Weech, *Reise*, 2:92.

27. Escravos do Gabão e o tráfico negreiro da costa do Gabão: K. David Patterson, *The north- ern Gabon coast to 1875* (Londres, 1830), pp. 48-89; Rugendas, *Viagem*, p. 92; Robert Walsh, *Notices of Brazil in 1828 and 1829*, 2 vols. (Londres, 1830), 2:332. AN, Cod. 398, Polícia, Africanos remitidos à Correção, 1834-1835, fólios 3-15. O motivo para a mortalidade alta talvez fossem as febres con- traídas pelos escravos enquanto esperavam nos barracões para embarcar. Quando montaram uma base no Gabão, os franceses também "sofreram severamente com o clima e as doenças tropi- cais". Patterson, *Northern Gabon*, pp. 108, 116.

28. Sobre a extensão e o alcance das rotas de tráfico para o interior ao norte e ao sul do rio Zaire, ver Vansina, *Tio*, mapas nas páginas 252 e 254.

29. Rugendas, *Viagem*, p. 92; Pohl, *Viagem*, p. 84; João B. A. Imbert, *Manual do fazendeiro...*, 2ª ed., 2 vols. (Rio de Janeiro, 1839), 1:2; e Mello Morais Filho, *Festas*, pp. 395-400.

30. Tráfico de escravos em Ambriz e Luanda: Klein, *Middle passage*, p. 77; Matson, *Remarks*, pp. 69, 75-76; e Douglas L. Wheeler, "The Portuguese in Angola, 1836-1891" (diss. de Ph. D., Uni- versidade de Boston, 1963), p. 79.

31. Angolanos: Walsh, *Notices*, 2:332; Schlichthorst, Rio, pp. 138-140; Pohl, *Viagem*, p. 84; Rugendas, *Viagem*, pp. 91-92; Weech, *Reise*, 2:89, 92; Debret, *Voyage*, 2:76, grs. 20 e 22; Dabadie, *A travers*, p. 40; e tabela 1.7 e apêndice A.

32. Weech, *Reise*, 2:92, observou escravos no Rio que haviam sido também cativos em Luanda. Sobre a relação próxima entre Luanda e Rio, ver Manuel dos Anjos da Silva Rebelo, *Relações entre Angola e Brasil 1808-1830* (Lisboa, 1970).

33. Schlichthorst, *Rio*, p. 140 e notas do editor 22 e 27 sobre o português mal falado e mal escrito conhecido como "cassange" [caçanje]. Ver também João Fernando de Almeida Prado, *Tomas Ender...* (São Paulo, 1955), p. 292.

34. Joachim John Monteiro, *Angola and the river Congo*, 2 vols. (1875; reimpressão, Londres, 1968), 1:223; José Redinha, *Distribuição étnica da província de Angola* (Luanda, 1969), p. 10; R. J. da Cunha Matos, *Compêndio histórico das possessões de Portugal na África* (Rio de Janeiro, 1963), pp. 317-318, 326; e Rebelo, *Relações*, p. 14.

35. Dabadie, *A travers*, p. 40; Cunha Matos, *Compêndio*, p. 326, que se refere à ilha de Cazoange; Visconde de Sá da Bandeira e F. da Costa Leal, mapa de Angola, 1863, na seção de mapas da Biblioteca do Congresso, Washington, DC; e as terras de Camoanga em um mapa da primeira edição de H. Capello e R. Ivens, *De Benguella ás Terras de Iácca: descripção de uma viagem na Africa Central e Occidental*, 2 vols. (Lisboa, 1881).

36. Benguelas: Spix e Martius, *Viagem*, 1:112; Almeida Prado, *Tomas Ender*, p. 291; Dabadie, *A travers*, p. 40; Imbert, *Manual*, 1:2; Itamarati, III, Tráfico, Lata 14, Maço 3, Emb. *Especulador*, 1836-1839; e Rebelo, *Relações*, p. 14.

37. Ganguelas: Debret, *Voyage*, gr. 20; tabelas 1.4 e 1.7; e Merran McCulloch, *The Ovimbundu of Angola* (Londres, 1952), p. 3.

38. Estou usando África Oriental no sentido da costa leste da África, para distinguir entre escravos exportados das costas oeste e leste da África. Centro-Leste Africano refere-se a uma área mais específica, tal como definida por Alpers: "Limitada de um lado pela costa oriental africana, entre Kilwa e a foz do rio Zambeze, e, do outro, pelo rio Luangwa, ela abrange o que são hoje o Sul da

Tanzânia, o Norte de Moçambique, o Malaui e o Nordeste da Zâmbia. Toda a região encontra-se ao norte do Zambeze". Edward A. Alpers, *Ivory and slaves* (Berkeley e Los Angeles, 1975), p. XV.

39. Alpers, em Ivory, p. 254, n. 17, compara uma taxa de mortalidade de 27,7% para 1819 com os 23,3% de Klein para o período 1795-1811 e com os dados do consulado britânico de 12,8% para moçambiques e quelimanes na década de 1820. Se essas três porcentagens são confiáveis, então "elas sugerem que a partir de mais ou menos de 1820 o tráfico negreiro pelo Atlântico tornou-se um negócio muito menos arriscado do que em anos anteriores". As taxas de mortalidade podem ter aumentado de novo no final da década de 1820. Ver tabela 4.6, "Taxas de mortalidade de escravos transportados da África para o Rio de Janeiro", em Klein, *Middle Passage*, p. 84.

40. Com minúscula, moçambique refere-se à nação no Rio; com maiúscula, Moçambique é o país moderno; Ilha de Moçambique é o porto de tráfico de escravos do século XIX.

41. Ewbank, *Life*, p. 257.

42. Sobre o tráfico de escravos para o Brasil e Ilha de Moçambique: Alpers, *Ivory*, pp. 210-219; e Schlichthorst, *Rio*, p. 138.

43. Sebastião Xavier Botelho, em *Memoria estatistica sobre os dominios portuguezes na Africa Oriental* (Lisboa, 1835), p. 356, observou que árabes de "Mombaça" viviam em Moçambique. É interessante que ele use a mesma grafia de Mombaça que aparece em Schlichthorst, *Rio*, p. 138. Mas Weech, em *Reise*, 2:89, grafa "mombassas" o nome do povo importado para o Rio. Alpers, em *Ivory*, pp. 237-238, observa que escravos de Kilwa haviam sido exportados para o sul a fim de suprir o tráfico brasileiro em Moçambique. Fica claro que alguns dos escravos africanos orientais enviados de Kilwa devem ter chegado ao Rio como moçambiques. Será que Kilwa também reunia escravos de Mombaça? Ou havia um tráfico direto entre Mombaça e Ilha de Moçambique? Além disso, Alpers estabelece (pp. 239-240) que entre os traficados para Kilwa estavam os povos do lago Niassa (Malaui), em especial os iaôs. Exportados também de Kilwa eram os bisas e ngindos.

44. Alpers, *Ivory*, p. 229.

45. *Ibid.*, pp. 229, 243. Nos anúncios de fugitivos, a palavra para iaô era mujau. *Diário*, 7 jun. 1821, p. 31.

46. Tráfico de Quelimane: Alpers, *Ivory*, pp. 216-218, 231. Em 1837, Buxton estimou que metade dos escravos importados da costa oriental para o Brasil vinha de Quelimane. Thomas F. Buxton, *The African slave trade and its remedy* (Londres, 1839), p. 49. Ver também Botelho, *Memoria*, pp. 367-373; e F. Torres Texugo, *A letter on the slave trade...* (Londres, 1839, pp. 33-34). Richard P. Waters, que visitou a África Oriental, observou que os traficantes de Quelimane tendiam a comprar crianças de dez a catorze anos, porque os brasileiros as preferiam. "The journals of Richard P. Waters, 1836-1844", citado por Norman R. Bennett e George E. Brooks, Jr., *New England merchants in Africa*...(Brookline, Mass., 1965), p. 192.

47. Usou-se "rios de senna" para descrever um escravo fugitivo no *Diário*, 30 out. 1821, p. 207. Ver também Alpers, *Ivory*, pp. 43-44, 199, 216.

48. Somente seis navios traficaram em Inhambane entre 1825 e 1830. Klein, *Middle passage*, p. 77. Texugo, no entanto, observou que os traficantes preferiam Quelimane e Inhambane porque lá os escravos eram mais baratos e os navios negreiros não eram perturbados pelos cruzadores britânicos. Texugo, *A letter*, pp. 33-34. Inhambanes no Rio: Armitage, *History*, 1:367; Dabadie, *A travers*, p. 40; e venda de catorze inhambanes, *O Correio Mercantil*, 25 set. 1830, p. 123.

49. Nas duas primeiras décadas do século XIX, uma "revolução" na África meridional afetou uma vasta área, do Transkei à Tanzânia e de Barotseland a Beira. Os povos de língua nguni

descrevem esse período como o Mfecane, "significando a destruição dos povos". Ver Donald Denoon *et al.*, *Southern Africa since 1800* (Nova York, 1973), pp. 15-42, para uma breve descrição do Mfecane. Uma das conseqüências desse período de revolta e violência foi que alguns ngunis e sena vizinhos se viram presos no tráfico de escravos e enviados para o Rio. Seriam muitos dos inhambanes do Rio populações de fala nguni?

50. Jacques Etienne Victor Arago, *Promenade autour du monde*..., 2 vols. (Paris, 1822), 1:101-102; e Dumont D'Urville, *Voyage autour du monde publié sous la direction du contre-amiral Dumont D'Urville*, ed. rev. (Paris, 1848), 1:50.

51. Um estudo importante sobre as origens afro-ocidentais dos escravos baianos é o de Pierre Verger, *Flux et reflux de la traite des nègres entre le golfe de Bénin et Bahia*... (Paris, 1968).

52. Os minas: Dabadie, *A travers*, pp. 40-41; Frederick Walpole, *Four years in the Pacific*..., 2 vols. (Londres, 1849), 1:48; George Raeders, *Le comte de Gobineau au Brésil* (Paris, 1934), pp. 74-76; John Candler e Wilson Burgess, *Narrative of a recent visit to Brazil*... (Londres, 1853), p. 38; Walter Colton, *Deck and port*... (Nova York, 1852), pp. 110-111; Ewbank, *Life*, p. 257; Rugendas, *Viagem*, p. 92; Pohl, *Viagem*, p. 84; Verger, *Flux*, p. 10; Curtin, *Atlantic*, p. 156; Weech, *Reise*, 2:92; e n.º 8 acima.

53. Debret, *Voyage*, 2:76, gr. 22; Curtin, *Atlantic*, p. 292; e *Bilder aus Rio de Janeiro und Umgebung* (Hamburgo, 1861), pp. 47-48.

54. Raeders, *Le comte*, pp. 74-76; e tabela 1.4 e apêndice A. Sobre adas, ver Pohl, *Viagem*, p. 84, e Adu Boahen, "Politics in Ghana, 1800-1874", em *History of West Africa*, ed. J. F. A. de Ajayi e Michael Crowder, 2 vols. (Nova York, 1973), 2:241. Sobre os achantis, ver Ewbank, *Life*, p. 111. Curtin, em *Atlantic*, p. 188, dá tapa como uma variante de nupe. A referência aos mandingas ocorre no *Correio Mercantil*, 2 set. 1830, p. 52. Curtin, em *Atlantic*, pp. 184-185, observa que um indivíduo desses poderia ter vindo "de qualquer lugar entre Gâmbia, à leste, até o norte de Gana e oeste do Alto Volta atuais".

55. Curtin, *Atlantic*, p. 245.

56. Pohl, *Viagem*, p. 84; Curtin, *Atlantic*, p. 241; e Patterson, *Northern Gabon*, pp. 86-88, que demonstra que havia laços próximos entre a costa norte do Gabão, os traficantes de São Tomé e o tráfico negreiro para o Brasil no século XIX. Assim, muitos escravos despachados de São Tomé vinham, na realidade, do Gabão.

57. Francisco da nação da "ilha de S. Tomé" fugiu. *Diário*, 18 jun. 1821, p. 121.

2. A ENCRUZILHADA: O MERCADO DE ESCRAVOS DO RIO DE JANEIRO (PP. 35-98)

1. O mercado do Rio, isto é, os estabelecimentos comerciais voltados para comprar e vender escravos, era o ponto em que se encontravam os caminhos dos tráficos interior, costeiro e transatlântico. Hoje, os umbandistas acreditam que orixás como Exu controlam os caminhos da vida de uma pessoa num ponto crucial, ou encruzilhada. Assim, o título do capítulo transmite também a idéia do mercado como determinante do destino de um escravo. Uma oração que ilustra aspectos da idéia de encruzilhada encontra-se em *Ritual de terreiro umbandista*, de Laudemir Pessoa (Rio de Janeiro, s. d.), p. 78.

2. A estimativa de quase 1 milhão de escravos importados pelo Rio ou nas proximidades não é um total definitivo, pois não se baseia em estudos estatísticos detalhados do tráfico de escravos. Os seguintes são totais importados para o Rio (cidade e província) por período de tempo e fonte:

1800: 10 368; 1801: 10 031; 1802: 11 342; 1803: 9722; 1804: 9075; 1806: 7111; 1807: 9689; 1808: 9602; 1809: 13 171, em Herbert S. Klein, "The trade in African slaves to Rio de Janeiro, 1795-1811: estimates of mortality and patterns of voyages", *Journal of African History* 10, n.º 4 (1969): 538; 1805: 9596 (contagem da alfândega), em BN, I-32, 14, 3, Mappas estatísticos do commercio com Bahia; 1810: 20 909 e 1811: 13 204 (seis meses somente) e uma estimativa de 22 mil para todo o ano, em BN, II-34, 26,19, Representação dos proprietários, consignatários e armadores de resgate de escravos, dirigida a S. A. R., Rio de Janeiro, 1811; L. J. dos Santos Marrocos, "Cartas [1811-1812] de Luiz Joaquim dos Santos Marrocos", *Anais da Biblioteca Nacional* 56 (1934): 35-39; 1812: 11 906 e 1813: 10 525 (de Angola e Benguela), em Mauricio Goulart, *Escravidão africana no Brasil*, 2ª ed. (São Paulo, 1950), p. 267; 1814: 20 mil (média estimada), em G. W. Freireyss, *Viagem ao interior do Brazil nos annos de 1814-1815*, trad. Alberto Löfgren (São Paulo, 1906), p. 65; 1815: 20 mil (média estimada), em William Ellis, *Polynesian researches*..., 4 vols. (Nova York, 1833), 3:11; 1816: 20 mil (média estimada), em Alan K. Manchester, *British preeminence in Brazil*...(Chapel Hill, N. C., 1933), p. 177. Excluindo totais parciais, um total mínimo para o período 1800-1816 é 225 047.

Um total mínimo para o período 1817-1843 é 377 700 na tabela 69, "Brazilian slave trade known to the British Foreign Office, 1817-43: the imports of Brazilian states, by origin in Africa", em Philip D. Curtin, *The Atlantic slave trade: a census* (Madison, Wis., 1969), p. 240. D. Eltis, em "The direction and fluctuation of the transatlantic slave trade, 1821-1843: a revision of the 1845 parliamentary paper", em *The uncommon market: essays in the economic history of the Atlantic slave trade*, ed. Henry A. Gemery e Jan S. Hogendorn (Nova York, 1979), pp. 273-298, revisa os números de Curtin para o Sul do Brasil e documenta que são baixos demais para aquela região, para as Américas em conjunto e, sem dúvida, também para o Rio de Janeiro.

Uma estimativa para o período 1844-1851 é 289 002, dividida da seguinte forma: 1844; 22 849; 1845: 19 453; 1846: 50 324; 1847: 56 172; 1848: 60 mil; 1851: 3287, em Goulart, *Escravidão africana*, p. 270; e 1849: 54 061; e 1850: 22 856, em Christopher Lloyd, *The Navy and the slave trade*... (Londres, 1949), pp. 275-276.

A soma total para 1800-1851 é, portanto, 891 749. Uma soma alternativa de 940 mil para o período 1801-1851 encontra-se em Goulart, *Escravidão africana*, p. 272 (1801-1839: 570 mil para o Rio + 370 mil para 1840-1851). Eu estimaria que no mínimo entre 900 mil e 950 mil foram importados pelo Rio e suas proximidades e, possivelmente, 1 milhão ou mais, se usarmos os números de Eltis, *Uncommon market*, p. 278, em vez dos de Curtin.

Uma vez que outros estudiosos, como Joseph C. Miller, Herbert S. Klein e Stanley L. Engerman, fizeram análises críticas do tráfico de escravos para o Rio, este capítulo não fará um estudo detalhado do problema da quantidade de escravos importados para o Rio, nem abordará o tema do tráfico na África e da experiência dos navios negreiros, porque esses assuntos comporiam outro livro. Em vez disso, ele se concentra no pouco conhecido mercado de escravos do Rio.

Sobre o tráfico transatlântico para o Rio anterior a 1830, ver a pesquisa de Joseph C. Miller. Algumas de suas primeiras conclusões estão em "Legal Portuguese slaving from Angola: some preliminary indications of volume and direction, 1760-1830", *Revue Française d'Histoire d'Outre-mer* 62 (1975): 135-163. O período 1825-1830 é também estudado em Herbert S. Klein e Stanley L. Engerman, "Shipping patterns and mortality in the African slave trade to Rio de Janeiro, 1825-1830", *Cahiers d'Etudes Africaines* 15 (1975): 381-398; e Herbert S. Klein, *The middle passage: comparative studies in the Atlantic slave trade* (Princeton, 1978). O período posterior a 1830: Mary C. Karasch, "The Brazilian slavers and the illegal slave trade, 1836-1851" (tese de mestrado, Univer-

sidade de Wisconsin, 1967). Ver também o estudo de Robert E. Conrad, *Tumbeiros: the African slave trade to Brazil* (Baton Rouge, La., 1985).

3. Relatos de africanos sobre o tráfico de escravos: testemunho de Augustino em relação às condições que enfrentou em um navio negreiro para o Brasil, citado em Robert E. Conrad, *Children of God's fire: a documentary history of black slavery in Brazil* (Princeton, 1983), pp. 37-39; o tráfico de escravos para Pernambuco e revenda para o Rio, escrito e revisado "com suas próprias palavras" por Samuel Moore, a *Biography of Mahommah G. Baquaqua*... (Detroit, 1854); e as experiências de um escravo do Maranhão no tráfico provinciano, Stanley J. Stein, *Vassouras: a Brazilian coffee county, 1850-1900* (Nova York, 1970), p. 72.

4. As licenças estão no Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro, antigo Patrimônio Histórico e Artístico do Estado da Guanabara (PHAEG). As referências específicas são citadas adiante. Até agora, não se encontrou lista de escravos comprados e vendidos por mercadores que negociavam escravos ladinos. Um exame demorado dos registros cartoriais talvez revele esses dados.

5. Johannn B. von Spix e Carl Friedrich P. von Martius, *Viagem pelo Brasil*, trad. Lúcia Furquim Lahmeyer e ed. B. F. Ramiz Galvão e Basílio de Magalhães, 2 vols. (Rio de Janeiro, 1938), 1:125.

6. Na língua do tráfico, "cria" tinha a conotação de animal jovem; na cidade, "cria da casa" era um termo afetuoso para a criança criada pela família.

7. Klein, "The trade in African slaves to Rio", p. 543; e Manuel dos Anjos da Silva Rebelo, *Relações entre Angola e Brasil 1808-1830* (Lisboa, 1970), pp. 82-87. Na tabela 1 de Rebelo, que inclui o número de crias de pé e de peito importadas de Angola entre 1812 e 1826, encontram-se 511 de peito e apenas 86 de pé. Assim, de um total de 184 004 escravos, somente 0,28% eram crianças com menos de três anos. A tabela 4 de Rebelo, incluindo dados para 1815, registra 308 crias de peito, das quais apenas 156 foram para ao Rio. Naquele ano, houve apenas quatro crias de pé em um total de 7370 escravos mandados de Angola para o Rio.

8. Crianças no tráfico: Freireyss, *Viagem*, p. 66; James Hardy Vaux, *Memoirs of James Hardy Vaux*, 2 vols. (Londres, 1819), 1:218; Spix e Martius, *Viagem*, 1:113; Maria Graham, *Journal of a voyage to Brazil*... (Londres, 1824), p. 227; Charles Brand, *Journal of a voyage to Peru*... (Londres, 1828), p. 13; Ernst Ebel, *O Rio de Janeiro e seus arredores em 1824*, trad. e ed. Joaquim de Sousa Leão Filho (São Paulo, 1972), p. 42; F. J. F. Meyen, *Reise um die Welt*..., p. 78; Robert Elwes, *A sketcher's tour round the world* (Londres, 1854), p. 28; e Jean-Baptiste Debret, *Voyage pittoresque et historique au Brésil*..., 3 vols. (1834; reimpr., Rio de Janeiro, 1965), 2:78-79, gr. 23.

9. Arquivo Histórico do Itamarati, III, Coleções Especiais, 33, Comissões Mistas (Tráfico de Negros), Lata 4, Maço 3, Embarcação *Brilhante*, 1831-1838. Nos outros nove casos, as idades não foram fornecidas, mas os escravos foram identificados como homens, mulheres, meninos ou meninas. O *César* tinha apenas a divisão entre masculino e feminino.

10. Freireyss, *Viagem*, p. 65; e Stein, *Vassouras*, p. 76.

11. Ellis, *Researches*, 3:256.

12. Desembarque e contagem de escravos: Paul Harro-Harring, *Tropical sketches from Brazil 1840* (Rio de Janeiro, 1965), gr. 22; A. P .D. G., *Sketches fo Portuguese life, manners, costume, and character* (Londres, 1826), p. 297; C. Schlichthorst, *O Rio de Janeiro como é, 1824-1826*, trad. e ed. Emmy Dodt e Gustavo Barroso (Rio de Janeiro, 1943), pp. 130-131; João Mauricio Rugendas, *Viagem pitoresca através do Brasil*, trad. Sérgio Milliet (São Paulo, 1967), pp. 138, 175; Ellis, *Researches*, 3:257; Spix e Martius, *Viagem*, 1:125; e F. Friedrich von Weech, *Brasiliens*, pp. 103-105.

13. Fernando Bastos Ribeiro, *Crônicas da polícia e da vida do Rio de Janeiro* (Rio de Janeiro, 1958)

p. 52, identifica a rua Direita como a atual Primeiro de Março e a rua do Cano como a da Assembléia.

14. PHAEG, 6-1-23, Documentos sobre a Escravidão e Mercadores de Escravos, 1824, fólios 97A-97B.

15. Mudanças depois de 1824 e depois de 1830: Rugendas, *Viagem*, p. 138; Carlos da Silva Araújo, "Como o doutor Chernovitz viu a escravidão no Brasil (1840-1841)", *Revista de História e Arte*, n.ºs 3-4 (abr.-set. 1963): 80-81; Stein, *Vassouras*, pp. 64, 69; José Vieira Fazenda, *Antiqualhas e memórias do Rio de Janeiro, reimpr. na Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, tomo 89, vol. 143 (1921): 110; Robert E. Conrad, "The contraband slave trade to Brazil, 1831-1845", *The Hispanic American Historical Review (HAHR)* 49 (nov. 1969): 617-638, sobre fontes britânicas; e Arquivo Nacional (AN), IJI 181, Ministério da Justiça, Registro de Avisos, 30 jun. 1831, fólio 49.

16. John MacDouall, *Narrative*, p. 25; Jacques Etienne Victor Arago, *Promenade autour du monde*..., 2 vols. (Paris, 1822), 1:101; e James Holman, *A voyage round the world*..., 2ª ed., 4 vols. (Londres, 1840), 2:71.

17. Descrições físicas do Valongo: Ebel, *O Rio*, p. 27; Gilberto Ferrez, *O velho Rio de Janeiro através das gravuras de Thomas Ender* (São Paulo, s. d.), pp. 121, 125; Luiz Gonçalves dos Santos, *Memórias para servir à história do reino do Brasil*, 2 vols. (Rio de Janeiro, 1943), 1:42; Schlichthorst, *O Rio*, p. 130; Debret, *Voyage*, 2:78-82, grs. 23-24; Spix e Martius, *Viagem*, 1:113; Graham, *Journal*, pp. 227-228 (registros da alfândega); Freireyss, *Viagem*, p. 64; e Biblioteca Nacional (BN), II-34, 26, 26, Requerimento dos negociantes desta Praça..., 1847 (armazéns de escravos).

18. Brand, *Journal*, p. 13.

19. Graham, *Journal*, p. 170.

20. "Rio de Janeiro", *Aurora Fluminense* 2 (23 jan. 1829): 598; BN, II-34, 26, 3, "Parecer de João Inácio da Cunha... sobre... o Cemitério dos Pretos Novos", 1822; e PHAEG, 58-2-1, Cemitérios dos "negros novos" próximo ao morro da Saúde, no Vallongo..., 1829-1839, fólio 1.

21. Freireyss, *Viagem*, pp. 68-69.

22. Malungo: Julius Mansfeldt, *Meine Reise nach Brasilien*...(Magdeburg, 1828), p. 89.

23. Preparação inicial para a venda: F. Friedrich von Weech, *Reise*, 2:85-88. Stein, *Vassouras*, p. 71, n. 54, registra a tradição oral de que se esfregava "resto de banha usada" na pele dos escravos para dar aos mais velhos uma aparência saudável.

24. A crença no canibalismo europeu estava disseminada na África. Ver Philip D. Curtin, *Africa remembered*... (Madison, Wis., 1967), pp. 92-93, 151, 215, 313, 331. Com efeito, Curtin observa que "todos os africanos ocidentais acreditavam que os europeus praticavam o canibalismo" (p. 151, n. 22). Weech, *Brasiliens*, p. 103; e F. Dabadie, *A travers*, p. 9.

25. Dieta dos novos escravos: A. P .D. G., *Sketches*, p. 300; Meyen, *Reise*, p. 78; MacDouall, *Narrative*, p. 25; Rugendas, *Viagem*, p. 138; Spix e Martius, *Viagem*, 1-113; e Holman, *Voyage*, 2:71. A observação de Holman é corroborada por um escravo do Maranhão que recebia "duas refeições por dia". Stein, *Vassouras*, p. 72.

26. Joachim John Monteiro, *Angola and the river Congo*, 2 vols. (1875; reimpr. Londres, 1968), 1:288-289, 291.

27. Falta de roupa e cuidados médicos adequados: Thadeus Bellingshausen, *The voyage of captain Bellingshausen*..., trad. e ed. Frank Debenham, 2 vols. (Londres, 1945), 1:71-72; Spix e Martius, *Viagem*, 1:113; Graham, *Journal*, p. 227; Rugendas, *Viagem*, p. 138 e gr. 4/3; Freireyss, *Viagem*, p. 64; e José F. Sigaud, *Discurso sobre a statistica medica do Brasil*... (Rio de Janeiro, 1832), p. 13. Durante

o tráfico ilegal, parece que os novos escravos eram mais bem vestidos, pois os mercadores tentavam disfarçá-los de escravos brasileiros. Uma descrição de novos africanos completamente vestidos aparece em Stein, *Vassouras*, pp. 71-72, que cita o viajante Charles H. Lavollée, *Voyage en Chine* (Paris, 1853), pp. 32-40, sobre o tráfico da década de 1840.

28. Vacinação contra varíola: capítulo 6; Freireyss, *Viagem*, p. 68; e *Correio Mercantil*, 5 set. 1830, p. 63.

29. Freireyss, *Viagem*, p. 67.

30. Weech, *Reise*, p. 88; Brand, *Journal*, pp. 13-14; MacDouall, *Narrative*, p. 25.

31. Meyen, *Reise*, pp. 78-79.

32. Novos escravos dançando ou cantando no Valongo: Bellingshausen, *Voyage*, 1:71-72; Holman, *Voyage*, 2:71; e Freireyss, *Viagem*, p. 67.

33. Tomás (m. 1852): Melo Morais Filho, *Festas e tradições...*, pp. 529-530; e Mello Barreto Filho e Hermeto Lima, *História*, p. 185.

34. Arranjo dos escravos: Graham, *Journal*, p. 167; Ellis, *Researches*, 3:257; Ebel, *O Rio*, p. 28; John Fitzhugh, *Journal of the U. S. Frigate Congress*, 1819-1820, Seção de Manuscritos, Biblioteca do Congresso, Washington, DC, fólio 13; Victor A. Gendrin, *Récit historique...* (Versalhes, 1856), p. 90; Weech, *Reise*, pp. 86-87; MacDouall, *Narrative*, p. 25; Brand, *Journal*, p. 13; Bellingshausen, *Voyage*, 1:71-72; e Rugendas, *Viagem*, gr. 4/3.

35. BN, II-34, 26, 19, Representação dos proprietários, 1811. Naquela época, os aluguéis de armazéns de escravos raramente passavam de um mês. Mahommah G. Baquaqua, em Moore, *Biography*, p. 47, ficou no Rio somente duas semanas antes de ser vendido de novo. Anúncio da chegada e venda de novos africanos: *Correio Mercantil*, 25 set. 1830, p. 123.

36. Exame físico: Edmond Temple, *Travels in various parts of Peru...*, 2 vols. (Londres, 1830), 2:503; Bellingshausen, *Voyage*, 1:71-72; Weech, *Brasiliens*, p. 105; Mansfeldt, *Meine Reise*, pp. 88-89; João B. A. Imbert, *Manual do fazendeiro...*, 2ª ed. (Rio de Janeiro, 1839), p. 3 (tal como citado e traduzido por Stein, *Vassouras*, p. 72).

37. Vantagens físicas: Weech, *Brasiliens*, pp. 105-107; Weech, *Reise*, p. 88; Elwes, *Sketcher's tour*, p. 28; e Temple, *Travels*, 2:503.

38. Schlichthorst, *O Rio*, p. 131; Freireyss, *Viagem*, p. 68; e Weech, *Reise*, p. 106.

39. Spix e Martius, *Viagem*, 1:113; Mansfeldt, *Meine Reise*, pp. 88-89; Weech, *Brasiliens*, p. 108; e Jules Itier, *Journal d'un voyage en Chine...* (Paris, 1848), 1:47. As sisas de escravos registravam geralmente o preço que o dono pagava, bem como a sisa (imposto de transmissão). Documentos adicionais que envolviam processos sobre o pagamento da sisa indicam que muitos conseguiam evitar essa despesa. Sisas do período 1815-1817 estão em PHAEG, 6-2-15, 6-2-16 e 6-2-17, Sisa..., 1817, 1815-1824, 1816-1817. Um anúncio posto por Costa e Ottani no *Correio Mercantil*, 21 set. 1830, p. 107, revela que era possível também vender escravos com 24 horas de prazo de aprovação.

40. Mansfenldt, *Meine Reise*, p. 89; Weech, *Reise*, p. 88; e Rugendas, *Viagem*, p. 138.

41. A correspondência entre o governo da cidade e os comissários que negociavam com fazendeiros do Nordeste está em BN, II-34, 26, 26, Requerimento, 1847. Um protesto de um mercador português, José Antônio dos Santos Araújo, que foi multado por negociar com escravos sem licença, revela que ele tinha um "Escritório Comercial" que comprava e vendia todos os tipos de mercadorias. Quando seus consignadores mandavam-lhe escravos para vender, ele o fazia; ou, em outras ocasiões, comprava escravos para eles. Ele concluía que muitas outras casas faziam o mesmo. PHAEG, 6-1-45, Escravidão e Escravos ao Ganho, 1843, fólios 30-33.

42. As licenças para essas casas e outras que negociavam escravos estão arquivadas no PHAEG.

43. Um estudo valioso da relação entre os comissários do Rio e os fazendeiros de Vassouras encontra-se em Stein, *Vassouras*, pp. 17-19, 81-95, 298. Stein caracteriza o comissário como o agente que cuidava das exportações de café dos fazendeiros, importava em nome deles e realizava muitos outros serviços para seus clientes. Os comissários, porém, também negociavam com outros produtos, além do café. José dos Reis Bello recebia escravos ladinos em consignação das províncias, junto com fazendas, ambos depositados em sua casa. PHAEG, 6-1-43, Escravos ao Ganho e Escravidão, 1833-1841, fólio 9, e 6-1-45, Escravidão e Escravos ao Ganho, 1843, fólio 32.

44. Stein, *Vassouras*, p. 72.

45. PHAEG, 6-1-45, Escravidão, 1844, fólios 50-51.

46. Acordo de aluguel de Narcizo e Silva: Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB), Lata 381, n. 5, Coleção Senador Nabuco, Escravidão... Ver também PHAEG, 6-1-47, Escravos ao ganho, 1846-1850, fólios 14-16, 78-79. Pinto Guimarães e Companhia recebeu uma licença para comprar e vender escravos, emprestar dinheiro e alugar escravos (fólios 52-54).

47. Aluguel de escravos: *O Diário do Rio de Janeiro* tem muitos anúncios de escravos para alugar; Gendrin, *Récit historique*, p. 64; John Luccock, *Notes on Rio de Janeiro...* (Londres, 1820), p. 106; Marrocos, "Cartas", *Anais* 56: 43-49; e Schlichthorst, *O Rio*, pp. 142-143, 275. Licenças para alugar escravos: PHAEG, 6-1-47, Escravos, fólios 1-4, 87-91. A licença de José Pinto Ribeiro o excluía de comprar e vender escravos. Apesar dos protestos sobre o regulamento de 1846 que exigia armazéns, a decisão final foi que *todos* que negociavam com escravos, inclusive os comissários, deviam ter armazéns. Ver PHAEG, 18-1-68, Posturas, 4 maio 1847, fólio 50.

48. "Casa de consignação e venda de escravos ladinos": PHAEG, 6-1-43, Escravos ao Ganho e Escravidão, 1834, fólio 5.

49. PHAEG, 6-1-45, Escravidão, 1843, fólios 21, 44-47; *Diário* 19 (4 jan. 1840): 4; PHAEG, 6-1-43, Escravos, 1834, fólio 5; O *Almanak Laemmert* (Rio de Janeiro, 1852), p. 468, traz uma lista de negociantes de escravos ladinos. Um deles anunciava que comprava e vendia escravos e os recebia para vender em nome de seus donos. Um anúncio semelhante colocado por um comerciante da rua da Cadeia, n.º 54, encontra-se no *Diário* 19 (18 jan. 1840): 4.

50. Leilões de escravos novos e ladinos: *Diário* 3 (21 de dez. 1821): 67 (escravos do brigue *Caçador*); PHAEG, 6-1-23, Documentos sobre a Escravidão e Mercadores de Escravos, fólios 97A-97B, 100-103; 6-2-10, Requerimento dos "que vendem escravos, moveis e generos", queixando-se do almotacé, que os prohibe de nogociar na rua Direita, ao pé da Alfandega, 1825; 6-1-62, Requerimento dos negociantes desta cidade, que costumam frequentar a rua Direita, junto a Alfandega, pedindo, para lhes ser consentido a feira e leilão no largo da Sé Nossa Senhora do Rosario e não o Campo da Acclamação, logar destinado pelo almotacé Francisco Xavier Pereira da Rocha para aquelle negocio, 1826; e PHAEG, Coleção Noronha Santos, 5/300.

51. PHAEG, 6-1-23, Documentos..., Requerimento de Vendedores de Escravos sobre o mercado da rua Direita e a prohibição do Juiz Almotacé, 1824, fólios 97A-97B. Como observamos acima, os comissários conseguiram evitar esse regulamento até a década de 1840, sustentando que não se aplicava a eles e que não eram "traficantes" de escravos.

52. Escravos do Conde da Barca: *Diário* 2 (29 out. 1821): 199; e Costa e Ottani: *Correio Mercantil*, 13 set. 1830, p. 80.

53. *Correio Mercantil*, 7 out. 1830, p. 161; e 21 set. 1830, p. 107.

54. Thomas Ewbank, *Life in Brazil...*, pp. 282-284.

55. Licenças para comprar e vender escravos: PHAEG, 6-1-45, Escravidão, 1842-1845; e 6-1-47, Escravos, 1846-1850. Anúncio dirigido a donos de escravos especializados: *Diário* 2 (28 nov. 1821): 181.

56. O *Diário do Rio de Janeiro* é uma fonte rica de anúncios colocados por senhores isolados que usavam esse método para vender seus escravos. Ver Conrad, *Children of God's fire*, pp. 111-112.

57. Doações de escravos: Adolfo Morales de los Rios Filho, *O Rio de Janeiro imperial* (Rio de Janeiro, 1946), p. 292; e Ubaldo Soares, *A escravatura na Misericórdia* (Rio de Janeiro, 1958), pp. 39, 45-48 (doações à Santa Casa). O crioulo mandado para Angola: AN, Seção Judiciária, Cartório do Primeiro Ofício de Notas, Escrituras, Livro 209, 26 jan. 1814, fólios 153-154. Outros registros de cartório têm exemplos dispersos de doações, mas uma fonte compacta é AN, IJ6 511, Registro de Cartas de Liberdade e Doação, 1858 a 1868.

58. Ladrões de escravos: AN, Cod. 401, Polícia, Devassas, 1809-1815; *Relatório do Ministério dos Negócios da Justiça* (Rio de Janeiro, 1844); AN, IJ6 187, Polícia, Demonstração dos Processos julgados..., 1838; e AN, IJ6 190, *ibid*. Os anúncios no *Diário do Rio* revelam comumente a suspeita ou o fato de que certos fugitivos foram roubados. Um senhor que comprou Joanna Mogume de um cigano soube cinco anos depois que ela fora roubada. *Diário* 1 (8 ago. 1821): 54. Os anúncios de jornal solicitavam até que os escravos fossem vendidos "fora da terra": *Diário* 2 (23 nov. 1821): 147. Ver também Schlichthorst, *O Rio*, p. 137.

59. Mudanças após 1850: John Candler e Wilson Burguess, *Narrative of a recent visit to Brazil...* (Londres, 1853), p. 40; e Sebastião Ferreira Soares, *Notas Estatísticas...* (Rio de Janeiro, 1860) p. 136.

60. Imagens de comboios: Ferrez, *O velho Rio*, p. 149; e Rugendas, *Viagem*, gr. 4/4. Stein, *Vassouras*, pp. 70-75, 81-95: a "multidão de intermediários" no comércio com Vassouras.

61. Spix e Martius, *Viagem*, 1:118: breve discussão do tráfico entre o Rio e as províncias antes de 1820. Charles Waterton, *Wanderings in South America, &c* (Londres, 1825), p. 102. Herbert S. Klein, "The internal slave trade in nineteenth-century Brazil: a study of slave importations into Rio de Janeiro in 1852", *HAHR* 51, n.º 4 (nov. 1971): 567-585, faz uma importante contribuição para o período posterior, mas seus dados não permitem uma estimativa correta do volume real do comércio de escravos antes de 1850.

62. Spix e Martius, *Viagem*, 1:116-119.

63. Conforme a tabela 9, "Portos brasileiros de origem dos escravos importados para o Rio de Janeiro em 1852", em Klein, "Internal slave trade", p. 579, 76% de 978 escravos importados para o Rio vinham dos portos do norte. Ver também p. 567; e Conrad, *Tumbeiros*, pp. 187-207 (o tráfico interno após 1850).

64. Tabela 9, *ibid*., p. 579: 16% dos escravos importados para o Rio vinham de portos do sul, enquanto 8% eram da província do Rio. O tráfico anterior com os portos do sul: Spix e Martius, *Viagem*, 1:117; e AN, IJ6 165, Polícia, 1831-1832: 44 escravos despachados para o sul em 1832. Mahommah G. Baquaqua em Moore, *Biography*, pp. 48-49, faz uma breve narrativa de suas viagens ao Rio Grande do Sul e Santa Catarina.

65. AN, IJ6 230, Polícia, Passaportes e Relações de Chefe da Polícia, 1831-1832, tem passaportes para escravos que acompanharam vários indivíduos a outras partes do Brasil. Muitos africanos estavam sendo mandados para Santos, Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Montevidéu e Buenos Aires. Por outro lado, poucos eram enviados para Bahia, Maranhão ou Pernambuco. Os passaportes especificavam ocupação, nacionalidade e idade dos escravos. Porém, há problemas na interpretação desses passaportes, pois a correspondência da polícia do início da década de 1830 dá fortes indícios de que muitos deles eram fraudulentos, sendo usados por africanos que haviam

sido importados ilegalmente para o Rio. Seus donos traziam-nos para o Rio, vestiam-nos como ladinos e depois tiravam passaportes para os portos do sul, quando, na verdade, estavam sendo enviados para as províncias de Rio de Janeiro e São Paulo.

Ver tabela 2.5 para africanos reexportados para o Rio. É interessante observar em Klein que na divisão étnica dos africanos, 42% eram da África Ocidental, uma porcentagem bem diferente dos 7% (e menos) de africanos ocidentais na cidade do Rio antes de 1850. O resto dos africanos vinha do Centro-Oeste africano (46%), África Oriental (8%) e Desconhecido (4%). Ver "Internal slave trade", p. 577.

66. Stein, *Vassouras*, pp. 81-85, 91-93; e Spix e Martius, *Viagem*, 1:118.

67. Tráfico com Minas Gerais: AN, IJ6 165, Polícia, 1831-1832: escravos despachados para Minas para seus donos por Vicente João Barreto em 1831 e 1832 (tabela 2.6). Ele era um "despachante de escravos" que os vendia por conta própria, fornecia fianças aos mercadores de escravos e mandava cativos para Minas. Ebel, *O Rio*, p. 163: a viagem de barco e comboios de escravos com barretes vermelhos. Alexandre de Serpa Pinto, *How I crossed Africa...*, trad. Alfred Elwes, 2 vols. (1881; reimpr. Nova York, 1971), 1:165, 313, descreve como o chefe da caravana ia na retaguarda em Angola. Stein, *Vassouras*, p. 93, também coloca o líder armado da tropa de mulas no fim da caravana. Ver Stein, *Vassouras*, p. 85: Estrada da Polícia.

68. Freireyss, *Viagem*, p. 68.

69. Tropeiros e mascates: Stein, *Vassouras*, pp. 87-93; e Itier, *Journal*, 1:46-57. Em 1844, Itier conheceu um francês ex-tropeiro que estava traficando escravos. Encontrava-se com navios negreiros na costa que desembarcavam sua carga em segredo, comprava-os do capitão por 1500 francos cada e planejava vendê-los por 1600 a 2100 francos a fazendeiros, com uma taxa de juros adicional de 20% ao ano.

70. Mercadores benguelas que pediram licença para partir para o Rio: Rebelo, *Relações*, pp. 261, 353-358. Ciganos: Debret, *Voyage*, 2:78-82, grs. 23-24; AN, IJ6 177, Polícia, Ofícios com anexos, 1837; IJ6 165, *ibid*., 1831-1832; IJ6 169, *ibid*., 1834; e IJ6 173, *ibid*., 1836: ciganos presos com sessenta escravos. IJ6 163, *ibid*., 1822-1824, registra a prisão do cigano Joaquim José Roiz, suspeito de haver roubado e vendido em Minas e São Paulo mais de "mil escravos". AN, Cod. 331, Polícia, Correspondência com os Juízes de Paz, 8 set. 1832, fólio 10: ordem para investigar e prender os ciganos que estavam receptando escravos roubados. Libertos: Stein, *Vassouras*, pp. 89-90; AN, IJ6 173, polícia, 1836; IJ6 169, *ibid*., 1834, que registra o caso do ladrão de escravos, um liberto crioulo de São Tomé, cozinheiro e marinheiro, que foi condenado a quatro anos de trabalhos forçados nas galés; e IJ6 170, *ibid*., 1835. AN, caixa 774, pacote 3, Ministério do Reino e Império, Corregedor do Crime da Corte e Casa, 1808-1821: o caso de João José Rodrigues, negro livre preso pelo roubo de um escravo (1811).

3. FRONTEIRAS: UM GUIA ESCRAVO DA CIDADE DO RIO DE JANEIRO (PP. 99-142)

1. Bibliografia indispensável sobre viajantes estrangeiros que visitaram o Rio de Janeiro antes de 1900: Paulo Berger, *Bibliografia do Rio de Janeiro de viajantes e autores estrangeiros 1531-1900* (Rio de Janeiro, 1964). Um guia bibliográfico sobre a cidade do Rio é a "Bibliografia carioca" do *Boletim Mensal da Seção Guanabarina da Biblioteca Municipal do Rio de Janeiro* (publicado anualmente desde 1959). Ver também a bibliografia mais selecionada no final deste livro.

2. A descrição física da cidade do Rio de Janeiro que segue baseia-se em relatos de viajantes, histórias da cidade, minhas observações pessoais e mapas do século XIX. Ver Eduardo Canabrava Barreiros, *Atlas da evolução urbana da cidade do Rio de Janeiro — Ensaio — 1565-1965* (Rio de Janeiro, 1965); F. Agenor de Noronha Santos, *As freguesias do Rio antigo: vistas por Noronha Santos*, ed. Paulo Berger (Rio de Janeiro, 1965); Vivaldo Coaracy, *Memórias da cidade do Rio de Janeiro*, vol. 3, Coleção *Rio 4 Séculos*, 2ª ed. (Rio de Janeiro, 1965); e Mary Karasch, "Rio de Janeiro: from colonial town to imperial capital (1808-1850)", em *Colonial cities*, ed. Robert J. Ross e Gerald J. Telkamp (Dordrecht, 1985), pp. 123-151. A iconografia da cidade no século XIX é extensa, mas uma coleção útil é a de Herculano G. Mathias, *Viagem pitoresca ao velho e ao novo Rio* (Rio de Janeiro, 1965). Daguerreótipos do Rio na década de 1840 estão reproduzidos em Gilberto Ferrez e Weston J. Naef, *Pioneer photographers of Brazil 1840-1920* (Nova York, 1976), pp. 13-15. O Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro, antigo Patrimônio Histórico e Artístico do Estado da Guanabara, tem uma excelente coleção de imagens e fotografias da cidade, em especial do período posterior a 1850.

3. Igrejas: Benjamim de A. Carvalho, *Igrejas barrocas do Rio de Janeiro* (Rio de Janeiro, 1966); Moreira de Azevedo, *O Rio de Janeiro: sua história, monumentos, homens notáveis, usos e curiosidades*, 3ª ed., 2 vols. (Rio de Janeiro, 1969), 1:77-396; Coaracy, *Memórias*, 3:265-312.

4. A capela dos Pretos aparece no mapa da Garnier de 1852, mas não tenho outra referência. Ver mapa n.º 16, "A cidade do Rio de Janeiro nos meados do século XIX", que se baseia no mapa da Garnier de 1852, Barreiros, *Atlas*, p. 21.

5. Praças: Karasch, "Rio de Janeiro: from colonial town", p. 131.

6. Um guia bem ilustrado da antiga rua Direita, atual Primeiro de Março, é Fernando Monteiro, *A velha rua Direita* (Rio de Janeiro, 1965). Ver também Rugendas, *Viagem*, grs. 3/13 e 4/2, para o desembarque de escravos na alfândega.

7. As "quitandas" (barracas de feira ou mercado) localizavam-se na praia do Peixe, no largo da igreja do Rosário, na praça do Capim, na praia de D. Manoel, no largo do Moura, no largo da Ajuda, na praia de Santa Luzia e na praia de trás da Lapa. PHAEG, 49-1-69, "Ofícios sobre os lugares em que devem estacionar mercadores com quitandas", 1830-1831. Uma das representações mais conhecidas das mulheres do mercado foi feita originalmente pelo artista português Guillobel, que foi copiada por Henry Chamberlain. Esta última versão está reproduzida em Mathias, *Viagem*, p. 113. Ver *Guillobel: usos e costumes do Rio de Janeiro nas figurinhas de Guillobel*, ed. Paulo Berger (Curitiba, 1978).

8. Escravos lutando numa fonte: Rugendas, *Viagem*, gr. 4/14.

9. Thomas Ewbank, *Life in Brazil*, pp. 74-75, 113-115.

10. Barqueiros escravos: Paul Harro-Harring, *Tropical sketches*....

11. Uma visão romântica de Botafogo: Rugendas, *Viagem*, gr. 1/11; gr. 1/10 também mostra casas suburbanas agradáveis no Catete, vistas da pedreira com frente para o Corcovado.

12. Alan K. Manchester, "The transfer of the Portuguese court to Rio de Janeiro", em *Conflict and continuity in Brazilian society*, ed. Henry H. Keith e S. F. Edwards (Columbia, S. C., 1969), pp. 148-183; e Luís Edmundo, *A corte de D. João no Rio de Janeiro*, 2ª ed., 3 vols. (Rio de Janeiro, 1957), 1:69-102.

13. A maioria dos imigrantes estrangeiros era do sexo masculino. Embora os censos de 1799, 1821 e 1838 não distingam o sexo dos estrangeiros, o de 1834 registrou 977 mulheres, em comparação com 5750 homens estrangeiros. Apenas 14,5% dos estrangeiros eram do sexo feminino. Em 1849, havia 7384 mulheres estrangeiras para 28936 homens, ou 20,3% do sexo feminino (tabelas 3.4 e 3.6).

14. Original do censo de 1821: AN, Cod. 808, vol. 4, Estatística, 1790-1865, fólio 17. Foi reproduzido em "Mapa da população da Corte e Província do Rio de Janeiro em 1821", em *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro* (a partir daqui, *Revista do IHGB*), tomo 33, parte 1 (1870): 135-142.

15. Estimativas dos viajantes sobre a população do Rio e a porcentagem de escravizados ou de cor: John Mawe, *Travels in the interior of Brazil*... (Londres, 1812), pp. 97-98 — 100 mil em 1809; James Prior, *Voyage along the eastern coast of Africa*... (Londres, 1819), p. 97 — 90 mil pessoas, das quais um sexto era branco em 1813; Henry Ellis, *Journal of the proceedings of the late embassy to China*... (Londres, 1817), p. 11 — dois terços dos 120 mil habitantes do Rio eram escravos em 1816; Jean-Baptiste Debret, *Viagem pitoresca*, 1:91 — 150 mil em 1816, com três quintos de escravos e duplicação da população em 1831; João Fernando de Almeida Prado, *Tomas Ender*... (São Paulo, 1955), p. 12 — 150 mil em 1817; Spix e Martius, *Viagem*, 1:143 — 110 mil para a cidade em 1817, com a observação de que 24 mil portugueses tinham vindo para o Rio desde 1808; James Henderson, *A history of Brazil*... (Londres, 1821) — 150 mil, dois terços dos quais eram gente de cor (1819); Jurien de la Gravière, *Souvenirs d'un amiral*, 2 vols. (Paris, 1860), 2:250 — entre 130 e 140 mil em 1820, com 3 mil franceses; Schlichthorst, *O Rio*, pp. 47-48 — 200 mil e a declaração de um professor de matemática que calculara um total de 250 mil (Schlichthorst observou também que o número de escravos era maior que o de homens livres e que havia um branco para cada três pessoas de cor); Robert Walsh, *Notices*, 1:463-467 — 150 mil, dos quais dois terços eram negros; C. S. Stewart, *A visit to the south seas*... 2 vols. (Londres, 1832), 1:82-83 — 200 mil; Ferdinand Denis, *O Brasil*, 2 vols. (Bahia, 1955), 2:360 — 180 mil em 1830; e Alexander Marjoribanks, *Travels in South and North America* (Londres, 1854), p. 40 — dois terços da população eram negros.

Há muitas outras estimativas da população da cidade, muitas das quais confundem obviamente as áreas rurais do Município Neutro (mais ou menos equivalente ao antigo estado da Guanabara, ver Barreiros, *Atlas*, p. 20) e da província do Rio de Janeiro com a cidade do Rio. A maioria destas foi omitida da lista acima, bem como aquelas que eram baixas demais. Outros viajantes copiaram uns aos outros.

16. Inflação no Rio: M. Harold B. Johnson, Jr., "Money and prices in Rio de Janeiro (1760-1820)", em Colloques Internationaux du Centre National de Recherche Scientifique, n.º 543, *L'histoire quantitative du Brésil de 1800 à 1930* (Paris, 1973), pp. 41-45. Walsh, *Notices*, 1:463-467.

17. Suspeito, mas não posso provar, por causa da destruição dos documentos da Fazenda, que o número total de escravos (43 349) foi tirado dos registros tributários. Se assim for, esse número refere-se apenas aos escravos com mais de doze anos, idade em que os donos passavam a pagar impostos sobre cativos. Cerca de dez anos mais tarde, o *Annuario Politico, Historico e Estatistico do Brazil, 1846-1847*, 2 vols. (Rio de Janeiro, s. d.), 2:196-197, registrava que o número de escravos tributados maiores de doze anos era de 53 088 em 1844-1845.

Duas cartas de Eusébio de Queirós ao ministro da Justiça explicam por que a polícia não conseguiu realizar um censo correto em 1834 e por que o censo de 1838 foi impreciso. Tendo em vista que a polícia era incapaz de tratar a execução da tarefa como uma obrigação séria, o censo de 1834 ficou tão incompleto que jamais foi publicado; em vez disso, Eusébio de Queirós extraiu uma lista de quinze classes enviadas a ele pelos juízes de paz, inclusive as da Lagoa e do Engenho Velho, e anexou-as a sua carta. Sua lista é reproduzida como sendo o censo de 1834 (tabelas 3.4, 3.7-3.8). A organização do censo é de minha autoria.

O censo de 1838 foi também deficiente, pois "nossa população é na realidade maior", e Eu-

sébio de Queirós atribuiu o número baixo ao imposto sobre escravos, que levava os senhores a esconder o número verdadeiro de cativos, e ao recrutamento, que levava os homens livres a se esconder da polícia. Os estrangeiros também escapavam com freqüência dos que faziam o censo. Ver Eusébio de Queirós Coutinho Matoso da Câmara ao ministro da Justiça, 3 out. 1834, AN, IJ6 169, Polícia; e 25 abr. 1838, AN, IJ6 186, Polícia.

18. Original do censo de 1838: AN, Caixa 761, pacote 2, Mapas de População de Províncias, IJ6 1809-1889. Agradeço a Joseph Sweigart por chamar a atenção para um erro na paróquia de Santa Ana em minha tabela 6 de "Slave life in Rio de Janeiro, 1808-1850", p. 28. A tabela 3.5 é uma versão correta do censo de 1838.

19. A base para essa estimativa é o cálculo de 3,6 escravos por residências registradas no censo de 1834. Esse número vem dos impostos lançados sobre 14 203 casas, registrados no *Annuario Político*, 2:196-197. Ver também tabela 3.1.

20. *Ibid.*, 1:382, que também estimou a população total do Rio em 170 mil.

21. Censo de 1849: até agora não foi localizado o original desse censo. Por volta da virada do século, estava guardado na Biblioteca Nacional, quando Noronha Santos fez um estudo biográfico de Haddock Lobo. F. Agenor de Noronha Santos, "Haddock Lobo", *Revista do IHGB*, tomo 76, parte 1 (1913): 278-279. A seção de manuscritos da BN não conseguiu localizar o censo para mim ou para Robert Slenes. Investigações em outros arquivos e bibliotecas não conseguiram descobri-lo. Portanto, para reconstruir o censo, é necessário confiar em materiais impressos menos completos, o que é realmente lamentável, pois as informações foram colhidas em cada paróquia, rua e casa, com os habitantes classificados por sexo, nacionalidade, idade, estado civil, profissão e status civil. Nem todas essas categorias aparecem nas fontes impressas.

Uma versão do censo aparece em um relato de viagem, Hermann Burmeister, *Viagem ao Brasil através das províncias do Rio de Janeiro e Minas Gerais*, trad. Manoel Salvaterra e Hubert Schoenfeldt (São Paulo, 1952), p. 325. Porém, há um erro para a paróquia de Santa Ana que torna seu total por sexo incorreto, bem como erros tipográficos. Assim, deve-se usar sua versão do censo somente fazendo correlação cuidadosa com outras versões impressas. Os totais finais que estão no censo de 1849, tabela 3.6, são resultado da comparação cuidadosa entre as seguintes fontes impressas, que dão versões resumidas dele:

Joaquim Norberto de Souza e Silva, *Investigações sobre os recenseamentos da população geral do Império e de cada província de per si tentados desde os tempos coloniaes até hoje feitas em virtude do aviso de 15 de março de 1870* (Rio de Janeiro, 1870); Serviço Nacional de Recenseamento, *Resumo Histórico dos Inquéritos Censitários Realizados no Brasil*, Docs. Censitários, Série B, n.° 4 (Rio de Janeiro, 1951), pp. 19-28; *Almanak [Laemmert] Administrativo Mercantil e Industrial do Rio de Janeiro para o Ano Bissexto de 1851* (Rio de Janeiro, 1851?), pp. 236-240; AN, *Relatório do Ministério do Império* (Rio de Janeiro, 1851), pp. 22-23; e tabelas em *O Correio Mercantil*, 7 jan. 1851, p. 4 (meus agradecimentos a Robert Slenes por esse exemplar do censo).

Uma última observação sobre o censo: como 358 casas de um total de 21 694 não receberam os pesquisadores, as autoridades censitárias aumentaram em 5% os totais para dar conta disso. Assim, os totais finais incluem esses 5% estimados. Serviço Nacional de Recenseamento, *Resumo Histórico*, p. 22.

22. José Pereira Rego, "Algumas reflexões sobre o acréscimo progressivo da mortandade no Rio de Janeiro...", *Annaes Brasilienses de Medicina* 6, n.° 2 (nov. 1850): 32.

23. Outra influência sobre a remoção de escravos do Rio foi o aumento da capitação sobre es-

cravos. Ver Candler e Burgess, *Narrative*, p. 40; Sebastião Ferreira Soares, *Notas estatísticas sobre a producção agrícola...* (Rio de Janeiro, 1860), p. 136. Uma reimpressão do censo de 1870 encontra-se em Serviço Nacional de Recenseamento, *Resumo Histórico*, pp. 22-23.

24. Desfile em fila indiana: Debret, *Viagem*, tomo 1:126-127, gr. 5; e tomo 2:150-152, gr. 7. Esta última mostra uma mulata precedida por sua filha que leva um negrinho pela mão. Depois da mulata vem sua criada negra, pois era costume das mulatas ter negras como criadas de quarto, enquanto as mulheres brancas tinham mulatas para essa função. Atrás da criada negra vêm os escravos negros de pés descalços e fardos na cabeça. Debret explica também que a imitação do estilo francês acabou por mudar a ordem da fila, com os homens dando o braço às mulheres casadas ou viúvas quando saíam a passeio.

25. Os comentários que seguem sobre a elite e seus valores não se baseiam em uma fonte, mas nos escritos de muitos viajantes e em histórias do Rio. A única fonte essencial para essa discussão é o censo de 1834 (tabelas 3.4, 3.7-3.8), com sua divisão por ocupação e cor dos homens livres. Que se saiba, até agora, é o único censo existente sobre cor e ocupação no Rio entre 1808 e 1850.

26. C. H. Haring, *Empire in Brazil* (Nova York, 1968), p. 9.

27. Outro estudo que ajuda a reconstruir a estrutura social do Rio é James R. Scobie, *Buenos Aires: plaza to suburb, 1870-1910* (Nova York, 1974), em especial o capítulo 6, "Social structure and cultural themes", pp. 208-249. A classificação de ocupações de status alto, médio e baixo é de minha autoria, baseada, em parte, em meu conhecimento dos valores ligados a cada ocupação, mas especialmente no número de negros e pardos livres em cada uma delas. A classificação da tabela 3.7 não pode evidentemente ser exata por causa das múltiplas variáveis que determinavam a posição ou status de alguém na sociedade. Os doze padres negros e pardos não gozavam do mesmo status dos padres brancos brasileiros, enquanto os caixeiros brancos, que eram imigrantes recentes, não eram tão considerados quanto um comerciante português rico ou um agente marítimo inglês. A ocupação de um caixeiro é considerada de status médio, pois era exercida por brancos que não trabalhavam com as mãos como escravos, e havia apenas oito caixeiros negros. As categorias mais difíceis de classificar são os ofícios mecânicos e artísticos, que incluíam provavelmente artistas e artesãos especializados. O critério aqui para a colocação delas entre as ocupações de baixo status foi o grande número de gente de cor.

Em sua forma original, o censo de 1834 listava ocupações nesta ordem: empregados públicos, militares, eclesiásticos, proprietários, negociantes, professores de saúde, botânicos, advogados, agentes, taberneiros, caixeiros, ofícios mecânicos, marítimos, estudantes, artistas, quitandeiros, sem emprego, criados. É evidente que as autoridades censitárias tinham alguma ordem em mente, pois listaram muitas ocupações de status alto no início e os criados por último. Porém, a colocação dos militares em segundo lugar é um problema, pois não está claro se essa categoria incluía os senhores de terras que chefiavam as milícias daquela época, ou se incluía oficiais militares. Ver também a classificação de ocupações de John Luccock em *Notes on Rio de Janeiro...* (Londres, 1820), na tabela 3.7, que coloca funcionários públicos, proprietários, padres, advogados e médicos em primeiro lugar, numa ordem que parece mais próxima à realidade das ocupações de status alto. Sobre as "carreiras dos fidalgos" do Império, ver Eul-Soo Pang e Ron L. Seckinger, "The mandarins of imperial Brazil", *Comparative Studies in Society and History* 14, n.° 2 (mar. 1972): 218-219.

28. Stanley Stein, *Vassouras*, traz *insights* sobre esse processo, em especial o capítulo 5, "The free", pp. 117-131.

29. Ewbank, *Life*, p. 184, observa que os brasileiros tinham "horror" a trabalho braçal e acre-

ditavam que haviam nascido não para trabalhar, mas para mandar. "Ser empregado pelo governo na polícia é honroso, mas descer de um serviço do imperador até ao de um mercador é degra-dante." Segundo Ernst Ebel, *O Rio de Janeiro*, p. 188, a classe comercial era "pouco considerada".

30. Uma mulher brasileira em casa: Debret, *Viagem*, tomo 1, gr. 6; damas em trajes da corte: tomo 2, gr. 35; e a visita de mulheres e suas escravas a uma fazenda, incluindo o retrato de uma escrava com máscara de ferro: tomo 1, gr. 10. Debret atribuía as qualidades masculinas da senho-ra da casa, que recebia suas visitas sentada à maneira asiática, à sua longa experiência de repreen-der "escravos preguiçosos". Mulheres brasileiras após 1849: Adèle Toussaint-Samson, *A Parisian in Brazil*, trad. Emma Toussaint (Boston, 1891), pp. 118-1215, 130-132, e *passim*.

31. Fontes excelentes sobre a propriedade das mulheres são os registros de cartórios e testa-mentos no Arquivo Nacional. A propriedade de escravos por mulheres fica também evidente nas cartas de alforria, pois a mulher, mesmo quando casada, tinha de assinar esse documento para um escravo que fosse de sua propriedade.

32. A categoria sem emprego, quando usada para mulheres, significava com freqüência que ela era dona de casa, mas uma vez que era aplicada a outros grupos da população, como agrega-dos e homens desempregados, ela não pode ser igualada rigorosamente com "dona de casa".

33. Falta de casamento: tabela 9.2. Uniões consensuais entre escravas e estrangeiros: Charles Expilly, *Mulheres e costumes do Brasil*, trad. e ed. Gastão Penalva (São Paulo, 1935), pp. 104-132, 154-155; e Toussaint-Samson, *Parisian*, pp. 44-46.

34. Debret, *Viagem*, tomo 1, gr. 34.

35. Há poucos indícios diretos de que os africanos no Rio utilizassem o fato de terem nascido na África para ter um status mais alto que os crioulos, mas parece provável que fizessem isso, de-vido ao alto valor que davam às suas origens e terras natais. John MacDouall, *Narrative*, pp. 200-201, registrou a declaração de um porteiro africano: "Brazéllero nao 'sta bom — Meu terra 'sta bom". Ver também Schlichthorst, *O Rio*, p. 140. Na Jamaica, "ser africano significava tudo positi-vo e bom, tudo que os crioulos não eram". Monica Schuler, *"Alas, alas, Kongo"*, p. 67.

36. Diferenças de status: F. J. F. Meyen, *Reise um die Welt*, p. 76.

37. Weech, *Reise*, 2:15.

38. Status dos líderes: Schlichthorst, *O Rio*, p. 140; Eugenio Rodriguez, "Descrizione del viag-gio a Rio de Janeiro della flotta di Napoli", trad. e ed. de Gastão Penalva em *A viagem da impera-triz* (Rio de Janeiro, 1936), p. 53; Debret, *Voyage*, 2:153-154; Walsh, *Notices*, 2:339-340; F. Dabadie, *A travers*, p. 56; Weech, *Reise*, 2:97; L. A. da Costa Pinto, *O negro no Rio de Janeiro* (São Paulo, 1952), p. 240; Melo Morais Filho, *Festas e tradições*, pp. 427-431; e Carlos Julião, *Riscos iluminados de figu-rinhas de brancos e negros*... (Rio de Janeiro, 1960), grs. 36-39 (um rei e uma rainha negros rica-mente vestidos e uma cerimônia de coroação do final do século XVIII).

39. Medo de um feiticeiro: Toussaint-Samson, *Parisian*, pp. 97-99.

40. Respeito pelos mais velhos: Weech, *Reise*, 2:93. A reverência pelos pretos velhos do Rio ainda faz parte das tradições religiosas da cidade. Observações pessoais, centros de umbanda, Rio de Janeiro, 1972, 1973, 1977-1978.

41. Relações tradicionais de clientelismo: Charles Wagley, *An introduction to Brazil*, ed. rev. (Nova York, 1971), pp. 94-102; e a elite política do Império: Pang e Seckinger, "Mandarins", pp. 215-244.

42. Direitos legais dos libertos: Agostinho Malheiro, *A escravidão no Brasil*, 1:19, 182; Robert E. Conrad, "The struggle for the abolition of the Brazilian slave trade: 1808-1853" (diss. de Ph. D., Universidade de Columbia, 1967), pp. 151-152; e Schlichthorst, *O Rio*, p. 79.

43. Homens de cor em altos cargos políticos: Raeders, *Gobineau*, pp. 51-52; Richard Habersham ao seu pai, 20 out. 1866, Correspondência familiar da família Habersham da Geórgia, Biblioteca do Congresso, Washington, DC; William Gore Ouseley, *Notes on the slave trade*... (Londres, 1850), pp. 32-33; Schlichthorst, *O Rio*, p. 79; Rugendas, *Viagem*, p. 94; Auguste de Saint-Hilaire, *Voyage dans le District des Diamans*... (Paris, 1833), 1:331; Charles Ribeyrolles, *Brasil pitoresco*, trad. Gastão Penalva, 3 vols. (São Paulo, 1941), 2:169; Ewbank, *Life*, pp. 267, 403; e Alberto Rangel, *No rolar do tempo* (Rio de Janei-ro, 1937), p. 48. Manuel R. Querino também apresenta uma lista de homens de cor famosos na his-tória do Brasil, *Costumes africanos no Brasil* (Rio de Janeiro, 1938), p. 160.

44. Seidler, *Dez anos*, p. 44.

45. Coaracy, *Memórias*, 3:379.

46. Ver também Ewbank, *Life*, p. 403, que observou: "Vários deputados são de cor; alguns são padres, e entre eles, o bispo do Rio. Alguns são médicos, mas a maioria é de advogados e militares. Não há um mercador na Câmara, nem um industrial; quanto aos mecânicos, estão fora de questão". Assim, pardos livres que eram funcionários públicos, padres, médicos e militares po-diam aspirar a uma cadeira na Câmara dos Deputados.

47. Exclusão semelhante de estrangeiros ocorria em Buenos Aires: Scobie, *Buenos Aires*, pp. 235, 253-254. Sobre o ódio dos brasileiros a estrangeiros e o tratamento de europeus de mesmo nível social como escravos negros: J. F. Lienau, *Darstellung meines Schicksals in Brazilien*... (Schles-wig, 1826), pp. 32-33.

48. Armas para escravos negros no Brasil e nos Estados Unidos: Carl N. Degler, *Neither black nor white*, pp. 75-82.

49. Walsh, *Notices*, 1:390-391.

50. Correspondência entre os chefes de polícia do Rio e os ministros da Justiça, em AN, IJ6, é uma fonte excelente sobre o recrutamento forçado de vagabundos, ex-escravos e homens livres de cor — na verdade, qualquer homem calçado que fosse encontrado e não conseguisse se pro-teger contra o recrutamento à mão armada. Sobre o "tratamento tirânico" dos cidadãos brasi-leiros recrutados (1824-1825), que tinham de prestar serviço durante oito anos, ver Lienau, *Dars-tellung*, pp. 78-79.

51. Luccock, *Notes*, p. 81.

52. Oficiais dos Terços dos Pardos: "Almanaque da cidade do Rio de Janeiro para o ano de 1792", *Revista do IHGB* 266 (jan.-mar. 1965): 175; "Almanaque... de 1794", *ibid.*, 236-237; e "Alma-naque... de 1817", *Revista do IHGB* 270 (jan.-mar. 1966): 340-341. Retrato de um oficial pardo: Julião, *Riscos*, gr. 4.

53. Milícias: Walsh, *Notes*, 1:137; Rugendas, *Viagem*, pp. 45, 95; Stewart, *Visit*, 1:83; Gustavus R. B. Horner, *Medical Topography of Brazil*... (Filadélfia, 1845), p. 236; Marjoribanks, *Travels*, p. 103; Alfredo de Carvalho, *Aventuras e aventureiros no Brasil* (Rio de Janeiro, 1930), p. 315; e Fernando Uricoechea, "The patrimonial foundations of the Brazilian bureaucratic state: landlords, prince and militias in the XIXth century" (diss. de Ph. D., Universidade da Califórnia, Berkeley, 1976), pp. 65, 88, 135.

54. Lienau, *Darstellung*, pp. 80-81; dr. Vollmer, *Natur und Sittengemälde der Tropen-Länder* (Munique, 1828), p. 52; Luiz Gonçalves dos Santos, *Memórias*, 1:55; Rugendas, *Viagem*, p. 195; Horner, *Medical Topography*, pp. 285-287; e Raeders, *Gobineau*, p. 72.

55. IHGB, Lata 445, n.º 9, Escravatura no Brasil: venda, compra, libertação, carta de alforria de escravos. Essa coleção contém listas de escravos apresentados no Rio para serem vendidos ou re-

crutados pelo exército e relatórios de médicos sobre o mau estado de saúde de muitos escravos rejeitados.

56. Soldados escravos em revoltas e guerras: Luccock, *Notes*, p. 550; John Armitage, *The history of Brazil*, 1:102; "Libertação de escravos por ocasião da guerra de independência nacional", *Revista do IHGB* 96, tomo 60, parte 2 (1897): 159-160; Horner, *Topography*, pp. 285-287 (esse negro falava inglês porque tinha trabalhado para um americano no Rio); e AN, IJ6 471, pacote 3, Africanos livres, 1848, "Instrucções para a Commissão encarregada de avaliar os individuos que, havendo sido escravos, se achão livres, em consequencia dos acontecimentos na Provincia de São Pedro". A lei aparece em João Luiz Alves, "A questão do elemento servil...", Primeiro Congresso de História Nacional, tomo especial, *Revista do IHGB* 4 (1914): 255-256; e Haring, *Empire*, p. 94.

57. O censo de 1834 (tabela 3.7) também lista 35 marinheiros negros e 72 marinheiros pardos, mas não há informações sobre se serviam na marinha ou em navios mercantes. Talvez fossem marinheiros mercantes devido ao número de homens de cor que trabalhavam de marinheiro fora do Rio. Durante a Guerra do Paraguai, marinheiros negros e mulatos participaram no conflito. Ver Arthur Ramos, *The negro in Brazil*, trad. Richard Pattee (Washington, DC, 1951), p. 166; e Querino, *Costumes*, pp. 277-278. A correspondência da polícia indica a mistura racial dos homens "recrutados" para o exército e a marinha por vagabundagem, desordens ou outros crimes: AN, IJ6 174, 186, 187 e 191, Polícia, 1837-1839. Nas fontes consultadas não há referências a oficiais navais negros.

58. Licenças de capitão-de-mato eram dadas a libertos, mulatos e índios. PHAEG, 40-3-72 a 40-3-77, Capitães do mato e Assaltos, 1808-1830.

59. A. P .D. G., *Sketches*, pp. 302-303.

60. Honras militares: Horner, *Topography*, pp. 28-29; Stewart, Visit, 1:83; Gilbert F. Mathison, *Narrative of a visit to Brazil*... (Londres, 1825), pp. 13-14; Maria Graham, *Journal*, p. 319; e A. P. D. G., *Sketches*, pp. 267-268, 302.

61. Mistura racial nas igrejas: Ewbank, *Life*, pp. 289-292; e Debret, *Voyage*, 3:188, gr. 31.

62. Passado histórico e evolução das irmandades laicas, especificamente da Santa Casa de Misericórdia: A. J. R. Russell-Wood: *Fidalgos and philanthropists: the Santa Casa da Misericórdia of Bahia, 1550-1755* (Berkeley e Los Angeles, 1968), pp. 1-41.

63. Discriminação nas irmandades: Coaracy, *Memórias*, 3:379-381. Há uma extensa correspondência sobre a irmandade de Nossa Senhora de Belém. Depois de ser expulsa da Sé Velha, encontrou abrigo no "Real Convento de Nossa Senhora do Patrocínio dos Religiosos da 3ª Ordem da Penitência" em 1811. Em 1817-1818, a irmandade ainda estava em litígio sobre onde poderia colocar sua imagem de Nossa Senhora. Ver AN, Caixa 289, pacote 1, Irmandades; e BN, II-34, 27, 2 (1821). A irmandade de São Pedro não aceitava gente de cor e se recusara a aceitar um conceituado capitão do Regimento dos Pardos. Coaracy, *Memórias*, 3:379. Restrições no compromisso da irmandade de São José: PHAEG, 46-2-22, Marceneiros e Carpinteiros, 1812-1831, fólios 15-16. Outro protesto contra discriminação em taxas — os pardos tinham de pagar mais que os brancos — está registrado em AN, Caixa 289, pacote 2, Irmandades, doc. 23. Esse documento foi assinado por pardos que eram sapateiros e membros da irmandade de São Crispim, localizada na Nossa Senhora da Candelária.

64. Igrejas das irmandades de negros e pardos: tabela 3.9; Coaracy, *Memórias*, 3:62-69; Luccock, *Notes*, p. 58; Ewbank, *Life*, pp. 289-292, 399; Santos, *Memórias*, 1:41-42, 45-46, 117; 2:578; Aor Ribeiro, *Velhas igrejas do Rio* (Rio de Janeiro, 1959), pp. 99-101; Walsh, *Notices*, 1:347; Denis, *Brasil*,

1:206; e Noronha Santos, *Freguesias*, pp.105-106 (Rosário), 102 (Lampadosa), 114 (São Gonçalo Garcia), 102-103 (Santa Ifigênia), 102-103, 113 (São Domingos), 47, 113-114, 132 (Santa Ana), 126 (Santo Antônio dos Pobres), 30 (Hospício).

65. Divisões étnicas nas irmandades: Coaracy, *Memórias*, 3:69. A ênfase na diversidade étnica não deve obscurecer o fato de que muitas irmandades, na realidade, ainda não eram exclusivas. Embora os compromissos do século XVIII possam ter restringido a admissão a irmandades, eles abriam exceções e admitiam gente de origem étnica ou de cor diferente no século XIX. Um exemplo de mistura racial numa irmandade é a lista de membros da irmandade da Nossa Senhora do Rosário da capela de São José da Boa Morte, da paróquia de Santo Antônio de Sá. Entre os 78 membros de ambos os sexos, havia 31 escravos, 35 libertos, onze brancos e uma pessoa de cor desconhecida. AN, Caixa 290, pacote 3, 1812.

66. Deveres de uma irmandade de negros (Santo Antônio da Moraria dos Homens Pretos): AN, Cod. 825, 1812, que registra que deveria celebrar missas e rezar pelos mortos e os vivos, ter uma caixa para coletar dinheiro para os mortos, praticar caridade para com seus irmãos doentes e enterrar ou fornecer os meios para o enterro de seus membros, viúvas e filhos. Debret, *Viagem*, tomo 2:141-143, gr. 4, ilustra um irmão de São Benedito pedindo esmolas para os mortos. Irmandades que recebiam permissão de esmolar: AN, Caixa 131, Recolhimentos, c. 1800-1825.

67. Luccock, *Notes*, p. 248; PHAEG, 43-4-3 e 43-4-6, Festividades, para as petições para comemorar dias festivos; e Heinrich Trachsler, Reisen... (Zurique, 1839), p 100. Ele descreve uma procissão liderada por Maria e seguida pelos outros santos, "conforme seus postos apropriados. Entre esses santos, distinguia-se também um totalmente negro. Esse mouro santo gozava principalmente da mais profunda veneração dos negros, uma vez que os brancos não condescendem muito em travar conhecimento com um homem negro, mesmo que seja um santo".

68. Padres: tabela 3.7; Coaracy, *Memórias*, 3:379; Walsh, *Notices*, 1:366; Denis, *Brasil*, 1:206, 213; A. P. D. G., *Sketches*, p. 292; Stewart, *Visit*, p. 83; Debret, *Viagem*, tomo 2:153.

69. Padres negros: A. P. D. G., *Sketches*, p. 302; Denis, *Brasil*, 1:213; Walsh, *Notices*, 1:365-366; e Debret, *Voyage*, 3:152.

70. Walsh, *Notices*, 2:428, 434.

71. José Vieira Fazenda, *Antiqualhas e memórias do Rio de Janeiro*, *Revista do IHGB*, tomo 93, vol. 147 (1923): 221-222.

72. Monges e freiras: Coaracy, *Memórias*, 3:379: "em nossos dias, recentemente", os colégios de freiras recusavam-se a aceitar meninas que não fossem "genuinamente brancas". Ver A. P. D. G., *Sketches*, pp. 292-293, que observou que "os negros" admitidos nas ordens recebiam uma educação mais superficial do que os brancos e cometiam muitos "erros crassos" quando pregavam as escrituras. Walsh, *Notices*, 1:139-140.

73. Conceitos da economia do Rio: James R. Scobie, "Buenos Aires as a commercial-bureaucratic city, 1880-1910...", *American Historical Review* 77, n.º 4 (out. 1972): 1035-1073; e Johnson, Jr., "Money", p. 43. Ver também Eulália Maria Lahmeyer Lobo, *História do Rio de Janeiro (Do capital comercial ao capital industrial e financeiro)*, 2 vols. (Rio de Janeiro, 1978), 1:75-259; e Karasch, "Rio de Janeiro: from colonial town", pp. 134-137.

74. Gwendolyn M. Hall, *Social control in slave plantation societies*... (Baltimore, 1971), pp. 66-68, ajudou muito sobre a relação entre roubo de escravos e mercados. Ver capítulo 7, sobre as ocupações comerciais e atividades econômicas dos escravos.

1. A estimativa de um em cinco baseia-se na tabela 4.5 e em J. F. X. Sigaud, *Du climat et des maladies du Brésil*... (Paris, 1844), p 138.

2. Observações pessoais em centros de umbanda do Rio de Janeiro, onde Omolu é representado pela imagem de são Lázaro.

3. Arquivo da Santa Casa da Misericórdia (a partir daqui, SCM), Óbitos, Lata 1, 1832-1834; Lata 3, 1837-1838; e Lata 10, 1849.

4. A tabela 4.1 resume os totais de cada paróquia encontrados em Lahmeyer Lobo, *História* 1:368, 376, 395, 372, 364, 386, 380, 390, 403-404 e 400-401.

5. A amostra sobre nacionalidade limitou-se a 1849, porque os médicos foram mais cuidadosos ao registrar as origens étnicas e a idade naquele ano. A discussão que segue sobre nacionalidade e idade do óbito baseia-se naqueles sepultados pela Santa Casa e exclui, em geral, escravos enterrados por outras igrejas.

6. Tabela 23, "Comparação de taxas brutas de óbito para 1847-1850", em Mary Karasch, "Slave life in Rio de Janeiro, 1808-1850", p. 226.

7. Há provavelmente alguma distorção nessas porcentagens, pois as amostras são pequenas demais e as africanas livres que ficavam no Rio tinham suas datas de morte e emancipação registradas com maior probabilidade do que os africanos livres, que eram mandados para fora do Rio e desapareciam em meio à população escrava do Brasil. Portanto, suas datas de morte podem permanecer ignoradas para sempre. A tabela 4.5 limitou-se a 682 africanos, embora dados parciais existam sobre muitos outros, porque sobreviveram informações mais completas sobre eles. Os documentos dos navios *Amizade Feliz e Angélica* não foram localizados; assim, faltam informações sobre a quantidade de capturados e de mortos antes da distribuição. A conclusão deve permanecer parcial, pois a experiência de sobrevivência posterior de um determinado grupo de africanos dependia amiúde da saúde quando da captura. Escravos de navios com baixa mortalidade em trânsito parecem ter vivido mais no Brasil, mas essa hipótese ainda precisa ser testada.

8. T. H. Hollingsworth cita a obra de Louis Henry sobre a França na qual ele relata que 40% dos óbitos daquele país, entre 1812 e 1834, aconteceram antes dos quinze anos de idade. D. V. Glass e Roger Revelle, eds., *Population and social change* (Londres, 1972), p. 78.

9. Em geral, nascem mais meninos do que meninas e os meninos têm uma taxa de mortalidade mais alta. Glass e Revelle, *Population*, p. 460.

10. Mortalidade infantil: Luccock explica (1808-1818) por que incluiu tão poucas crianças em sua contagem da população do Rio: "Mas, na verdade, nascem poucas crianças comparativamente no Rio; e, devido à fraqueza constitucional, poucas são preservadas vivas mesmo em famílias que superam a generalidade num cuidado suave e habilidoso de seus rebentos". E acrescenta que "meios da pior natureza são empregados com freqüência para evitar o nascimento de filhos, e que o infanticídio não é de forma alguma incomum". Ver Luccock, *Notes*, p. 42; José Rodrigues de Lima Duarte, *Ensaio sobre a higiene da escravatura no Brasil*, tese apresentada à Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro (Rio de Janeiro, 1849), p. 29; e José Pereira Rego, "Algumas considerações sobre as causas da mortandade das crianças no Rio de Janeiro e moléstias mais freqüentes nos seis ou sete primeiros anos de idade", *Jornal da Imperial Academia* 3, n.° 2 (ago. 1847): 37; n.° 4 (out. 1847): 88-91; e n.° 5 (nov. 1847): 113-114.

11. A roda: encontra-se uma ilustração em Ewbank, *Life*, pp. 385-386. Sobre a Casa dos Expostos e sua mortalidade "excessiva", ver *Resumo corographico da provincia do Rio de Janeiro e do Municipio da Corte* (Rio de Janeiro, 1841), p. 50; *O Philantropo*, n.° 6 (11 maio 1849); Walsh, *Notices*, 1:475-476, sobre filhos de escravos sendo abandonados ali; e Fazenda, *Antiqualhas*, *Revista do IHGB*, tomo 89, vol. 143 (1921): 413-419, que esclarece que havia infrações da lei que declarava livres todas as crianças de cor abandonadas, pois o conselho municipal teve de aprovar uma regulamentação que impunha uma multa de 30$000 e oito dias de prisão para aqueles que comprassem, vendessem ou escravizassem crianças de cor abandonadas.

12. A percepção de idade dos senhores não era confiável e quanto maior a idade, mais provável que fosse uma estimativa, devido à tendência a listar os escravos idosos como tendo quarenta, cinqüenta, sessenta etc. na Santa Casa. Sigaud, *Du climat*, p. 450, esclarece que os escravos determinavam amiúde sua idade pela data de chegada no Rio, ou por um fato histórico. Em 1847, a expectativa média de vida no Rio era estimada em quarenta a cinqüenta anos de idade. Roberto J. Haddock Lobo, *Discurso... seguido de reflexões acerca da mortalidade da cidade do Rio de Janeiro*... (Rio de Janeiro, 1848), p. 20.

13. Escravos de idade avançada: Imbert, *Manual*, 2:269-270; Schlichthorst, *O Rio*, pp. 132, 139 (os negros raramente viviam mais do que quarenta anos e, aos trinta, muitos tinham cabelos brancos; os escravos brasileiros atingiam com freqüência idade avançada); o caso de Clemente está em SCM, Óbitos, Lata 3, 1838; Weech, *Reise*, 2:99-100; e Sigaud, *Du climat*, p. 455 (morte de mulher negra aos 110 anos).

14. Motivos para discrepâncias entre batismos e nascimentos: Sigaud, *Du climat*, p. 449. A utilização da expressão taxa de natalidade é apenas por conveniência; com mais propriedade, deveria ser taxa de batismo, embora esses não fossem uma medida precisa de nascimentos. Todavia, as taxas de batismo são úteis para mediar o aumento da população escrava. Não se sabe ao certo quantos escravos batizavam seus filhos, mas segundo Weech, *Reise*, 2:96, os cativos buscavam assegurar-se de que seus filhos fossem batizados.

15. Em 1849, em Santa Rita, 276 escravos e 143 escravas foram batizados. Lahmeyer Lobo, *História*, 1:371.

16. Taxas de natalidade baixas, abortos, infanticídio: Soares, *Notas*, pp. 25-26 (nascimentos livres superiores aos dos escravos; mortalidade mais alta dos escravos); Schlichthorst, *O Rio*, pp 135-139; Walsh, *Notices*, 2:349; A Rendu, *Etudes sur le Brésil* (Paris, 1848), p. 45; Imbert, *Manual*, 2:253-254; Monteiro, *Angola*, 2:271; e Luccock, *Notes*, p. 42.

17. Fatores genéticos: Todd L. Savitt, *Medicine and slavery: the diseases and health care of blacks in antebellum Virginia* (Urbana, Ill., 1978), p. 33.

18. Amamentação de crianças escravas: capítulo 6.

19. Diferenças em taxas de mortalidade: Soares, *Notas*, pp. 25-26; Seidler, *Dez anos*, p. 8; Francisco Lopes de Oliveira Araújo, *Considerações geraes sobre a topographia phisico-medica da cidade do Rio de Janeiro*. Tese apresentada à Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro (Rio de Janeiro, 1852), p. 21; e C. A. Taunay, *Manual do agricultor brazileiro* (Rio de Janeiro, 1839), p. 16.

20. Taunay, *Manual*, p. 16.

5. SOB O AÇOITE (PP. 168-206)

1. Jacquemont observou que "sob o açoite", os negros morrem "sem saída". O abolicionista brasileiro Burlamaqui escreveu que "a atrocidade dos castigos é comum entre nós", contudo,

acreditamos "que somos os melhores senhores de todos. Se somos os mais misericordiosos, o que são os outros!". Victor Jacquemont, *Letters from India...*, 2 vols. (Londres, 1834), 1:28-29; e Frederico L. C. Burlamaqui, *Memória analytica acerca do commercio d'escravos e acerca da escravidão doméstica* (Rio de Janeiro, 1837), p. 43.

2. Uma abordagem útil ao problema do tratamento dos escravos é a de Eugene D. Genovese, "The treatment of slaves in different countries...", em *Slavery in the New World: a reader in comparative history*, ed. Laura Foner e Eugene D. Genovese (Englewood Cliffs, NJ, 1969), pp. 202-210. Colin A. Palmer aplica a abordagem de Genovese em um ensaio que examina o significado de "tratamento" de três perspectivas: primeiro, das condições cotidianas de vida dos escravos, tais como dieta, vestuário, moradia e condições de trabalho; segundo, das condições gerais da vida do cativo, tais como até que ponto podiam casar e viver como "seres humanos autônomos"; e terceiro, das oportunidades de obter a liberdade e se tornar cidadão completo, "com direitos iguais aos da sociedade mais ampla". Ver "The treatment of African slaves as a problem in recent Latin American historiography" (Universidade da Carolina do Norte, datilografado), pp. 8-9.

3. Atitudes positivas sobre o "tratamento" dos escravos no Rio: William Ouseley, *Travels in various countries of the East...*, 3 vols. (Londres, 1819), 1:14-15; William Ellis, *Polynesian researches...*, 4 vols. (Nova York, 1833), 3:257; Pohl, *Viagem*, p. 84; Joseph Andrews, *Journey to Buenos Ayres...*, 2 vols. (Londres, 1827), 2:245-246; Elwes, *Sketcher's tour*, p. 26; Karl Scherzer, *Narrative of the circumnavigation of the globe...*, 3 vols. (Londres, 1861), 1:166-167; e Taunay, *Manual*, p. 6.

4. Weech, *Brasiliens*, pp. 109-110; e Taunay, *Manual*, p. 7.

5. Henderson, *History*, p. 72; e Armitage, *History*, 1:365.

6. Mau tratamento dos escravos: Jacquemont, *Letters*, 1:28-29; Fitzhugh, *Journal*; e Leithold, *O Rio*, p. 38. Leithold relata que os brancos tratavam os negros como "cães". Ele observou pessoalmente um incidente em que um padre chutou um homem negro na sarjeta. Walsh notou que cavalos e mulas eram mais bem aparelhados e gozavam de "um estado muito superior ao dos negros". Walsh, *Notices*, 1:135-136.

7. Os viajantes listados na nota 3 passaram os seguintes períodos de tempo no Rio: Ouseley, 13-28 set. 1810; Ellis, cerca de seis semanas, em 1816; Pohl, 4 nov. 1817-15 fev. 1818; Andrews, 27 maio-15 jul. 1826; Elwes, maio-jul. 1848; e Scherzer, 5-31 ago. 1857. Somente Taunay residia no Rio.

8. Chicote e palmatória: Freireyss, *Viagem*, p. 70; Monteiro, *Angola*, 2:40; G. Tams, *Visit to the Portuguese possessions in south-western Africa*, trad. H. Evans Lloyd, 2 vols. (Londres, 1845), 1:254; Rugendas, *Viagem*, gr. 4/10; e Debret, *Viagem*, tomo 1:128, 205-207 e grs. 6, 29. Segundo Debret, o costume era dar de uma a três dúzias de bolos ou palmatoadas por várias faltas. Havia uma palmatória em exibição no Museu do Açúcar, Recife, em 1977.

9. Sobre a freqüência e eficácia do açoite de escravos, ver Herbert G. Gutman e Richard Sutch, "Sambo makes good...", em *Reckoning with slavery*, ed. Paul A. David *et al.* (Nova York, 1976), pp. 57-69.

10. Intervenções dos vizinhos: Weech, *Reise*, 2:12-15; AN, IJ6 199, Polícia; AN, Caixa 774, pacote 3, Ministério do Reino e Império, Corregedor do Crime da Corte e Casa, 1808-1821; e Toussaint-Samson, *Parisian*, pp. 59-60.

11. Marrocos, "Cartas", 74, 213-214. Tendo em vista que as mulheres se encarregavam da disciplina dos escravos domésticos, os viajantes e a polícia relataram muitos casos de mulheres que maltratavam fisicamente e até matavam seus escravos. Ver Ebel, *O Rio*, p. 97; Jacques Etienne Victor Arago, *Souvenirs d'un aveugle...*, 4 vols. (Paris, 1839), 1:105; e n. 14, adiante.

12. Segundo Walsh, *Notices*, 1:491, muita gente no Rio ganhava a vida "domando escravos refratários". Ver José Alipio Goulart, *Da palmatória ao patíbulo* (Rio de Janeiro, 1971), em especial a ilustração do frontispício de Israel Cysneiros e as pp. 55, 69, 133-140. Ferros utilizados nos escravos estão em exibição no Museu do Negro, Igreja do Rosário, rua Uruguaiana. O anjinho, instrumento para apertar os polegares, era usado para extrair confissões dos escravos (pp. 139-140). Outras formas de tortura eram a mutilação, queima com cera quente e morte lenta pela fome. Os registros da polícia documentam uma variedade de torturas (nota 14, adiante). Segundo Schlichthorst, *O Rio*, p. 137, os senhores também vendiam escravos para fora do Rio a fim de puni-los. Para desonrar ou humilhar cativos, os donos raspavam suas cabeças: *Bilder aus Rio de Janeiro* (Hamburgo, 1861), p. 46.

13. Daniel P. Kidder e James C. Fletcher, *Brazil and the Brazilians* (Filadélfia, 1857), pp. 132-133, discutem a relação entre crueldade e suicídio. Ver capítulo 10 sobre suicídio de escravos.

14. Alguns casos em que os senhores torturaram ou mataram seus escravos: Amaro Benguela, escravo de Manoel Alves, morreu por causa de "excessivo castigo [por seu senhor?]", IJ6 169, Polícia, 13 set. 1834. Graciano Mina, escravo de Jacome Rombo, teve contusões e inflamações devido às chibatadas dadas por seu senhor, IJ6 174, Polícia, 5 jan. 1837. Emerenciana parda morreu depois de ser torturada por seu dono, padre Antônio José de Castro, IJ6 171, Polícia, 14 nov. 1835. Uma mulher negra foi morta a pancadas por sua dona Francisca Carlota de Souza Santos, IJ6 166, Polícia, 30 set. 1833. Uma escrava foi morta por João Pereira e sua mulher Ana Gertrudes (os donos?), IJ6 166, Polícia, 25 nov. 1833. Um escravo foi jogado ao mar por seu dono Alexandre José Coelho, que foi absolvido do assassinato. Porém, o governo apelou da sentença, IJ6 204, Polícia, 30 ago. 1845. Thereza foi morta por sua dona Ana Dias Barbosa, que "coseu sua boca", IJ6 169, Polícia, 27 set. 1834. Uma escrava foi morta por José Gomes da Silva (seu dono?) e seu filho José Caetano em suas terras no Irajá, Cod. 330, vol. 1, Polícia, Ofícios e Ordens, 5 jan. 1821. O negro Manoel, escravo de Manuel José Duarte, sofreu um "castigo rigoroso" e teve contusões e ferimentos graves (causados por seu senhor?), AN, IJ6 191, Polícia, 10 nov. 1831. Duas escravas encontradas em "estado deplorável" foram maltratadas por sua senhora, dona Ana Umbelina, IJ6 169, Ministério da Justiça, Registro de Avisos (Justiça, Avisos), 6-8 jun. 1837. Manuel Benguela, escravo de Bento, foi encontrado "todo ferido" e testemunhou que seu senhor havia feito aquilo com ele, IJ6 174, Polícia, 15 fev. 1837. Uma escrava foi açoitada por sua senhora Gertrudes Rosa, que foi presa por tê-la açoitado em casa, AN, IJ6 171, Polícia, 24 set. 1835. Um menino escravo recebeu "castigos rigorosos" de seu senhor Júlio Manoel Teixeira, AN, IJ1, 181, Justiça, Avisos, 11 nov. 1831. A escrava da viúva do coronel Manoel dos Santos Portugal foi torturada e morta por sua dona. A polícia registrou que todos os seus dentes foram quebrados e seus lábios lacerados. Os outros escravos da mulher testemunharam que ela açoitara a escrava durante semanas antes de matá-la com a palmatória. O *Jornal do Comércio*, 2 out. 1833, relatou que a viúva havia fugido. Um resumo do caso encontra-se em Mello Barreto Filho e Hermeto Lima, *História*, pp. 79-80.

15. AN, Caixa 774, pacote 4, Ofícios do Corregedor do Crime da Corte e Casa, 9-18 nov. 1818.

16. N. 14, acima. Os cinco escravos que a denunciaram foram mandados para o Calabouço enquanto a polícia investigava a denúncia. Como esse caso e outros ilustram, a polícia aceitava o testemunho de escravos quando investigavam casos de tortura e assassinato.

17. AN; IJ6, 171, Polícia, 14 nov. 1835. Eusébio de Queirós oferece um resumo do caso e uma excelente discussão sobre as dificuldades legais de obter a condenação do padre. Embora o relatório médico estabeleça claramente que ela fora torturada e três testemunhas dissessem que a vi-

ram coberta de ferimentos e pendurada por uma corrente de ferro na casa do padre, ele ainda estava em liberdade em 20 mar. 1836, depois de ser solto da prisão em 4 set. 1835.

18. Art. 179, par. 19 da Constituição de 1824; Código Criminal, art. 14, par. 6, de 11 nov. 1835; Malheiro, *A escravidão*, 1:23, 27; e Goulart, *Palmatória*, pp. 183-220; outros regulamentos e decretos sobre punição de escravos.

19. Número de chibatadas: tabela 5.1; restrição a cinqüenta chibatadas em dois dias em 1831: AN, Cod. 343, Polícia, Editais, 4 nov. 1831; e IJ1 181, Justiça, Avisos, 3 nov. 1831. Numa carta de 2 ago. 1836, Eusébio de Queirós teve de reafirmar que somente a polícia podia mandar dar mais de cinqüenta chibatadas nos prisioneiros no Calabouço, e apenas nos casos mais sérios. IJ6 173, Polícia.

20. Ver capítulo 10 para as sentenças de escravos que matavam seus donos. Arago, *Promenade*, 1:138, narra um caso em que o imperador comutou a sentença de morte para banimento para Angola.

21. Embora os viajantes confundissem os dois, havia uma diferença entre os escravos acorrentados em punição, os libambos, e as galés, ou condenados sentenciados a trabalhos forçados. No primeiro caso, os cativos eram "sentenciados" por seus senhores a trabalhar acorrentados, muitas vezes por fugas freqüentes ou incorrigibilidade, ou pela polícia ou juízes de paz por delitos pequenos; no segundo caso, as galés eram compostas por gente condenada por tribunais devido a crimes sérios. Um senhor que quisesse se livrar de um escravo indisciplinado podia também "doá-lo" para os serviços públicos. Em 1829, Miguel Affonso Lamunier ofereceu seu crioulo Luciano, então no Calabouço, para um emprego perpétuo nas obras do "dique". AN, IJ6 164, Polícia, 23 set. 1829.

22. Trabalho em pedreira como punição para "escravos refratários": Elwes, *Sketcher's tour*, p. 19; uma ilustração do libambo d'água encontra-se em Rugendas, *Viagem*, gr. 4/14. Em 1837, "na sua maior parte", os membros da libambo d'água eram escravos fugitivos. AN, IJ6 174, Polícia, 11 jan. 1837; IJ6 164, Polícia, 5 ago. 1825; e Caixa 782, Ministério da Justiça, pacote 1, Ofícios dos Ministérios da Guerra, Marinha e Fazenda..., 3 jul. 1829. Ver também Ouseley, *Travels*, pp. 12-113, que observou que todos os africanos "desgraçados" mostravam sinais de "chicotadas recentemente infligidas".

23. *Relatorio da Commissão de Vesita das prizões, carceres de conventos, e estabelecimentos de caridade, nomeada pela Camara Municipal do Rio de Janeiro* (Rio de Janeiro, 1830), pp. 25-26. Debret, *Viagem*, 1:265, também observa que os escravos sentenciados pelos tribunais eram mantidos em presigangas.

24. As galés: Arago, *Promenade*, 1:112; Ferrez, *O velho Rio*, p. 55; Horner, *Topography*, p. 121; William S. W. Ruschenberger, *Three years in the Pacific*... (Filadélfia, 1834), pp. 26-28, observou que os senhores não recebiam compensação por seus escravos que, por crimes graves, eram condenados a trabalhos forçados, uma sentença considerada pelo governo como uma punição justa para um senhor que não ensinava bem aos seus cativos; Sir Henry Chamberlain, *Vistas e costumes da cidade e arredores do Rio de Janeiro em 1819-1820*, trad. de Rubens Borba de Moraes (Rio de Janeiro, 1943), pp. 175, 179; e MacDoual, *Narrative*, p. 29. Em 1839, a escrava Rita, condenada às galés perpétuas, teve um bebê na Casa de Correção. AN, IJ6 191, Polícia, 25 abr. 1839. Uma lista (1849) de 36 condenados às galés revela que havia pelo menos seis negros: Domingos Mina, João Benguela, Maximiano Crioulo, Manuel Moçambique, João Moleque e Francisco Congo. AN, IJ6 212, Polícia, 5 fev. 1849. Ver também Antônio P. Winz, *História da Casa do Trem* (Rio de Janeiro, 1962), p. 70.

25. Prisões: *Relatorio...das prizões*, pp. 2-3, 24-35; *Relatorio da commissão de salubridade geral da Sociedade de Medicina do Rio de Janeiro*... (Rio de Janeiro, 1832), pp. 30-31; AN IJ6 186, Polícia, mar. 1835, abr. 1838; Ruschenberger, *Three*, p. 63; PHAEG, 48-3-41, Prisões Civis, Militares e Religiosas, 1830-1842; e BN, II-34, 30, 41, Ofício do visconde de Alcântara ao desembargador corregedor [sic] do crime sobre os maus-tratos que se faziam na ilha das Cobras aos presos que ali se achavam, Rio de Janeiro, 1830.

26. Dois viajantes que estiveram presos no Rio foram Jean B. Douville, *Trente mois de ma vie*... (Paris, 1833), p. 255; e George Little, *Life on the ocean*..., 3ª ed. (Boston, 1845), p. 191 (situação de imundície de trinta negros que estavam acorrentados na mesma prisão).

27. Aljube: *Relatorio... das prizões*, pp. 32-35; e *Relatorio... de salubridade*, p. 31. AN, IJ6 166, Polícia, 23 abr. 1833; e IJ6 186, Polícia, 1838.

28. Outras prisões: AN, IJ6 186, 1835 e 1838; e IJ6 166, 23 abr. 1833; IJ6 202, Polícia, 13 jul. 1844; e IJ6 211, Polícia, 12 fev. 1848.

29. Ilha das Cobras: IJ6 186, 1838; BN, II-34, 30, 41, Ofício, 1830; PHAEG, 48-3-41, Prisões, 10 fev. 1832 (pelo menos vinte negros encarcerados então na ilha das Cobras); e Barreto Filho e Lima, *História*, pp. 67-68.

30. Escravos abandonados: AN IJ6 173, Polícia, 11 set. 1836; IJ6 169, Polícia, 9 ago. 1834; e IJ1 181, Justiça, Avisos, 5 maio 1831 (um funcionário observou que era contra a humanidade aprisionar em "tormento contínuo" um escravo cujo senhor não o reclamava). Outras correspondências sobre escravos mantidos na enfermaria do Aljube "com grande prejuízo para os outros prisioneiros" e sobre outras pessoas encarceradas no Calabouço encontram-se também em IJ1 181, 13 abr. 1831 e 5 maio 1831. A restrição de 1832 ao encarceramento de escravos encontra-se em Barreto Filho e Lima, *História*, p. 68.

31. Depois de sua captura, um grupo de quilombolas recusou-se a dar o nome de seus donos. Quatro anos depois, ainda estavam na prisão. AN, Caixa 774, pacote 3, Ministério do Reino e Império, Corregedor do Crime da Corte e Casa, 1810.

32. A correspondência sobre o Calabouço do Castelo e a Casa de Correção é extensa, mas ver especialmente AN, IJ6 202, 30 dez. 1844; IJ6 164, 5 ago. 1825 (relatório longo); IJ6 165, 15 out. 1831; *Relatorio...das prizões*, pp. 24-25; *Relatorio... de salubridade*, pp. 30-31; Barreto Filho e Lima, *História*, pp. 104-105. Debret, *Viagem*, tomo 1:266, faz distinções entre duas prisões — o velho Calabouço (no forte de Santiago), destruído quando o Arsenal do Exército foi construído, e a prisão do Castelo. Ver também, Coaracy, *Memórias*, 3:369.

33. Weech, *Reise*, 1:346.

34. Segundo Barreto Filho e Lima, *História*, p. 105, o primeiro escravo a ser corrigido na Casa de Correção, ao ser aberta, foi o galé João Cabinda, condenado à prisão perpétua em 6 dez. 1832 pelo assassinato de seu senhor. Ficou preso até sua morte, em 1848.

35. Petições de africanos livres: BN, II-34, 25, 11, Representação dos presos existentes nos trabalhos da Casa de Correção e dos pretos africanos que trabalham nas obras públicas..., 2 mar. 1841. Descrições de suas condições na Casa de Correção encontram-se em Conrad, "Neither slave nor free", p. 58.

36. As obras públicas e instituições de caridade que empregavam africanos livres em 1865 aparecem na tabela 3 de Conrad, "Neither slave nor free", p. 57.

37. Açoitamentos públicos: Debret, *Viagem*, tomo 1:264-266, gr. 45. Em 1833, Joaquim Cabinda foi condenado a servir de açoitador. Ver AN, IJ6 166, Polícia, 12 abr. 1833. Luccock, *Notes*, p. 591; e Weech, *Reise*, 1:358-359.

38. Pelourinho para criminosos: Gonçalves dos Santos, *Memórias*, 1:94; PHAEG, 47-2-45, Pelourinho, postes ou mourões..., 28 fev. 1834; e 47-2-44, Pelourinho na praça da Constituição, 1830; Rugendas, *Viagem*, gr. 4/15; e Debret, *Viagem*, tomo 1:265.

39. Henderson, *History*, p. 73. Augustus Earle pintou o quadro de um homem negro sendo açoitado no Calabouço que inclui uma mulher negra, com um chicote na mão. Será que ela açoita va escravas? Uma reimpressão dessa gravura encontra-se em Winz, *História*, p. 71.

40. Ilustrações da argola de ferro são comuns em relatos de viagem, mas uma incomum, com uma "cabeça da morte", encontra-se em Ewbank, *Life*, p. 438. O Museu do Negro da Igreja do Rosário possui dessas argolas.

41. Em 1831, o número máximo já estava limitado a duzentas chibatadas. AN, IJ6 165, Polícia, 15 out. 1831. Mas menos de um mês depois foi restringido ainda mais para cinqüenta chibatadas. n. 19, acima.

42. AN, IJ1 181, Justiça, Avisos, 3 nov. 1831; Cod. 343, Polícia, Editais, 4 nov. 1831; e IJ6 173, Polícia, 2 ago. 1836.

43. John P. Fox, Carrie E. Hall e Lila R. Elveback, *Epidemiology: man and disease* (Londres e Toronto, 1970), p. 64. Ver também capítulo 6.

44. Sigaud, *Du climat*, p. 182.

45. Haddock Lobo, *Discurso*, p. 20, observa que a mortalidade era maior entre outubro e março devido ao calor extremo e chuvas fortes. Os registros de sepultamentos da Santa Casa da Misericórdia em 1849 revelam que cem a 112 escravos foram enterrados por mês em dezembro, janeiro, março, abril e maio, enquanto o período de junho a setembro teve apenas 80 a 92 sepultamentos por mês. SCM, Óbitos, Lata 10, 1849. Os escravos precisavam também de proteção do calor extremo dos meses de verão que podia causar insolação, prostração e desidratação (em adultos e crianças), e das baixas temperaturas das noites de junho e julho.

46. Moradia de escravos: *Relatorio... de salubridade*, p. 33; Antônio Correia de Sousa Costa, *Qual a alimentação de que usa a classe pobre do Rio de Janeiro...*, Tese apresentada à Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro (Rio de Janeiro, 1865), p. 31; Rugendas, *Viagem*, gr. 4/5; Ebel, *O Rio*, pp. 25-26; Graham, *Journal*, p. 162; Robert Burford, *Description of a view of the city of St. Sebastian...* (Lodres, 1828), p. 7; e Debret, *Viagem*, tomo 2, grs. 42-43 (plantas baixas de casas que ilustram a localização dos aposentos dos escravos).

47. Rugendas, *Viagem*, gr. 4/5; Sousa Costa, *Qual*, p. 31; Stein, *Vassouras*, pp. 22, 43-44; e Ebel, *O Rio*, pp. 160-161.

48. Uma ilustração do interior da casa de uma família pobre que possuía um escravo encontra-se em Debret, *Viagem*, tomo 1:224-225, gr. 34; PHAEG, 61-3-14, Comércio de Peixe, 1832-1839; e Candler e Burgess, *Narrative*, p. 37.

49. PHAEG, 6-1-37, Casas alugadas ou sublocadas a escravos... Ofício do Chefe da Polícia, 1860, fólio 1.

50. Moradia separada: Gonçalves dos Santos, *Memórias*, p. 156; Sousa Costa, *Qual*, p. 31; Bastos Ribeiro, *Crônicas*, pp. 57, 71; Gilberto Freyre, *The mansions and the shanties*, trad. Harriet de Onís (Nova York, 1963), pp. 108, 134; e Freireyss, *Viagem*, p. 70.

51. Cama: Walsh, *Notices*, 1:4464; Luccock, *Notes*, p. 41; e Stein, *Vassouras*, p. 44 (os escravos tinham uma "tarimba de tábuas sustentada sobre dois cavaletes, coberta com um colchão de capim").

52. *O Diário do Rio de Janeiro*, 1821, *passim*.

53. Ewbank, *Life*, pp. 114, 117; Rugendas, *Viagem*, grs. 4/3-11.

54. Nudez: AN, Cod. 343, Polícia, Editais, 21 maio 1829; IJ6 166, Polícia, 25 nov. 1833; IJ6 171, Polícia, 12 set. 1835; Allen Francis Gardiner, *A visit to the indians...* (Londres, 1841), p. 6; e Victor Frond, *Album: vues de Rio*, s. l., s. d.

55. Ewbank, *Life*, pp. 277,282; *Bilder aus Rio*, pp. 8, 46; Weech, *Reise*, 2:91-92.

56. Tétano: Haddock Lobo, *Discurso*, p. 22; Imbert, *Manual*, 1:231-232; e José Martins da Cruz Jobim, *Discurso sobre as moléstias que mais afligem a classe pobre do Rio de Janeiro* (Rio de Janeiro, 1835), p. 12.

57. Ewbank, *Life*, p. 369; e Stein, *Vassouras*, p. 186, identificaram o bicho-de-pé como o *Pulex penetrans*.

58. Elmer R. Noble e Glenn A. Noble, *Parasitology: the biology of animal parasites*, 2ª ed. (Filadélfia, 1964), pp. 318-326.

59. Leithold, *O Rio*, p. 38; e Fox, Hall e Elveback, *Epidemiology*, p. 86, sobre a necessidade de roupas e sapatos protetores.

60. *Relatorio... de salubridade*. Os viajantes, no entanto, consideravam geralmente o Rio como uma cidade "saudável" para os trópicos.

61. *Ibid.*, p. 10; e Fortunato Corrêa de Azevedo, *Corpos de delicto sobre ferimentos... [e] Quaes os lugares que na Cidade do Rio de Janeiro... são mais favoraveis á saude?...* Tese apresentada à Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro (Rio de Janeiro, 1850), pp. 51-52.

62. Ewbank, *Life*, p. 88 (o Rio não tinha "esgotos nem pias — sem privadas"); *Relatorio... de salubridade*, p. 10; e MacDouall, *Narrative*, pp. 316-317. Os mosquitos vetores da malária que proliferam em recipientes e pegadas de animais, tais como *A. albitarsis* e *A. darlingi*, deviam florescer nessas condições. George W. Hunter, William W. Frye e J. Clyde Swartzwelder, *A manual of tropical medicine*, 4ª ed. (Filadélfia, 1966), p. 338.

63. Sujeira nas ruas: Howard Greene e Alice E. Smith, eds., *The journals of welcome Arnold Greene...*, 2 vols. (Madison, Wis., 1956), 1:147-148; Spix e Martius, *Viagem*, 1:110; *Relatorio...de salubridade*, p. 15; e John Shillibeer, *A narrative of the Briton's voyage to Pitcairn's island...*, 3ª ed. (Londres, 1818), p. 19. Em 1855, cerca de 35 africanos livres trabalhavam na limpeza das ruas. IHGB, Lata 364, n. 4, Coleção Senador Nabuco, Importação de africanos livres, Mapa demonstrativo dos africanos livres, 1855.

64. Tigres: BN, I, 3-15-8, Ofício do conde de Linhares a S. M. enviando-lhe cópia da carta por ele dirigida ao Intendente Geral de Polícia, Paulo Fernandes Vianna, sobre as providências a serem tomadas na rua Alecrim, próximo ao quartel de cavalaria, Rio, 25 jan. 1809; Walter Colton, *Deck and port...* (Nova York, 1852), pp. 122-123; Ewbank, *Life*, p. 88; *O Periódico dos Pobres*, 1, n.º 49 (12 ago. 1850): 2; e *Relatorio... de salubridade*, pp. 19-20. Fox, Hall e Elveback, *Epidemiology*, p. 85, observam que entre as doenças transmitidas "por contaminação do solo noturna estão febre tifóide, disenteria, amebíase, hepatite infecciosa e poliomielite". Debret, *Viagem*, tomo 1:134, explica que o que impedia o uso de latrinas como na França era a impossibilidade de cavar buracos sem encontrar água.

65. Mendel L. Peterson, ed., *The journals of Daniel Noble Johnson* (1822-1863) United States Navy, Smithsonian Miscellaneous Collections, vol. 136, n.º 2 (Washington, DC, 1959): 30, 189; e Shillibeer, *Narrative*, p. 19.

66. Sepultamentos e cemitérios de negros: PHAEG, 58-2-1, Cemitérios dos "negros novos", próximo ao morro da Saúde, no Valongo..., 16 ago. 1833; Luccock, *Notes*, pp. 56-57; AN, IJ6 164,

Polícia, 12 abr. 1825; Morales de los Rios Filho, *O Rio*, p. 145; Bastos Ribeiro, *Crônicas*, p. 94; *Re-latorio... de salubridade*, pp. 11-13; Chamberlain, *Vistas*, p. 181; Ewbank, *Life*, p. 405; Walsh, *Notices*, 1:300, 495; Ebel, *O Rio*, p. 136; PHAEG, coleção Noronha Santos, 3/100; Fazenda, *Antiqualhas*, tomo 93, vol. 147 (1923): 197-198; Ubaldo Soares, *A escravatura*, p. 144; e PHAEG, 58-2-8, Óbitos ocorridos na cidade do Rio de Janeiro em 1843, que registra o enterro de escravos nas igrejas da capela da Conceição, São Domingos, Santa Ifigênia, São Gonçalo Garcia, Rosário, Lampadosa, Sacramento, Bom Jesus, São Francisco de Paula, São Jorge, Carmo e Lapa. Por fim, Coaracy, *Memórias*, regis-tra o descobrimento de ossos de escravos durante obras modernas na cidade.

67. *Relatorio... de salubridade*, pp. 7, 25-29; PHAEG, 53-3-14, Carnes Verdes e Matadouros... 1832-1837; e Debret, *Viagem*, tomo 1, gr. 28, que também esclarece (pp. 269-270, gr. 46) que os ma-tadouros suínos e açougues de carne de porco ficavam nas áreas mais isoladas da cidade, sepa-rados do comércio de carne de gado. Os açougues vendiam carne de porco fresca e toucinho. Luccock, *Notes*, p. 45. Ver também Stein, *Vassouras*, p. 187.

68. *Relatorio... de salubridade*, pp. 25-28. Debret, *Viagem*, tomo 1, gr. 39, ilustra também a ex-posição ao ar livre de carne-seca.

69. *Relatorio... de salubridade*, pp. 27-28, 32; Haddock Lobo, *Discurso*, p. 18.

70. *Relatorio... de salubridade*, p. 29.

71. Trachsler, *Reisen*, pp. 114-125; e Horner, *Medical Topography*, pp. 86-87.

72. Evidentemente, um dos escravos ou libertos que trabalhava para a Santa Casa. Ubaldo Soares, *A escravatura*, *passim*, oferece informações extensas sobre os escravos empregados na Santa Casa ou de sua propriedade.

73. O Hospital dos Lázaros: Horner, *Medical Topography*, p. 90; BN, II-34, 28, 8, Representação dos administradores do Real Hospital dos Lázaros... dez. 1817; Luccock, *Notes*, p. 565; *Relatorio... das prizões*, p. 9; e *Almanak Laemmert* (Rio de Janeiro, 1848), p. 313.

74. Horner, *Medical Topography*, pp. 86, 89-90; *Relatorio... das prizões*, pp. 2, 17-18.

75. O Hospital Pedro II, localizado na praia Vermelha, e as enfermarias de prisões também tratavam de escravos. Barreto Filho e Lima, *História*, p. 150; e n. 30, acima. Uma licença datada de 16 out. 1846 permitia que Manoel Antônio de Barros estabelecesse "uma casa de saúde para o tratamento médico de escravos". PHAEG, 6-1-47, Escravos ao ganho, 1846-1850.

76. "A vida média de um carregador de café não ultrapassa dez anos. Nesse período, o traba-lho o rompe e mata." Ewbank, *Life*, pp. 118-119, descreve então os aleijamentos que observou nos membros inferiores dos escravos. Stein, *Vassouras*, p. 46, observa que os fazendeiros consideravam que o período produtivo dos escravos rurais ia dos dezoito aos trinta anos de idade, ou doze anos.

77. Um viajante que observou que os escravos domésticos recebiam tratamento melhor que os rurais foi Ellis, *Polynesian researches*, 3:257. Em 1836, a africana livre de onze anos de idade Ro-za tentou se matar: ela era a única "criada" da casa e tinha de fazer todo o serviço, ou era casti-gada. AN, IJ6 173, Polícia, 5, 8, 16 nov. 1836.

78. Debret, *Viagem*, tomo 2: 141-144, gr. 4.

79. Por exemplo, o africano livre Agapito fugiu de seu responsável porque recebia apenas pão no almoço e uma refeição principal às quatro da tarde, e era forçado a trabalhar nos domingos e dias santos. O curador dos africanos devolveu-o, com instruções para corrigir seu mau hábito de fugir, porque comer tarde e comer pão era melhor do que não comer nada e ser maltratado. AN, IJ6 173, Polícia, 8 nov. 1836.

80. David J. Kallen, "Nutrition and society", *The Journal of the American Medical Association* 215, nº 1 (4 jan. 1971): 94-100, resume estudos sobre os efeitos da desnutrição e como ela contribui para a "perpetuação de um grupo em desvantagem na sociedade". Segundo Fox, Hall e Elveback, *Epidemiology*, p. 77, "A desnutrição grave associada à baixa ingestão de nitrogênio resulta em dano definitivo nas respostas imunes e num aumento correspondente na susceptibilidade às doenças bacterianas". De utilidade foi também John R. K. Robson, em colaboração com Frances A. Larkin, Anita M. Sandretto e Bahram Tadayyon, *Malnutrition: its causation and control* (Nova York, 1972), 1:149-156.

81. Na paróquia da ilha do Governador, comer terra foi registrado como uma causa de mor-te, geralmente de escravos muito velhos ou muito novos. É possível que tenham apelado para isso devido a graves deficiências dietéticas. BN, II-35, 6, 7-I-35, 6, 79, Município Neutro, Estatísticas das freguesias, 1840-1847; e Kallen, "Nutrition", p. 97. Sobre geofagia, ver Robson, *Malnutrition*, pp. 91-91. Toussaint-Samson, *Parisian*, p. 86, observou a desnutrição das crianças de três e quatro anos das fazendas, que eram alimentadas com angu e feijão. Os homens velhos e os muito jovens rece-biam os alimentos menos nutritivos da fazenda.

82. Tomei emprestado o sistema de classificação usado por Robson e seus colaboradores em *Malnutrition*, p. 120, pelo qual organizam os alimentos em três grupos básicos "de origem animal, de origem vegetal e de origem miscelânea".

83. John Barrow, *Voyage to Cochinchina...* (Londres, 1806), p. 89: leite, manteiga e queijo rara-mente eram usados no Rio no final do século XVIII. Jeremiah N. Reynolds, *Voyage of the United States frigate Potomac...* (Nova York, 1835), pp. 42-43, sobre a escassez de manteiga, queijo e leite no Rio; e leite na dieta dos pobres em 1853: Francisco Fernandes Padilha, *Qual o regimen alimentar das classes pobres do Rio de Janeiro?...* Tese apresentada à Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro (Rio de Janeiro, 1853), pp. 16-17. Em todas as listas de alimentos dos escravos, o leite e seus deriva-dos raramente aparecem, mas vacas e cabras ("a vaca dos pobres", Taunay, *Manual*, p. 268) apare-cem nas ilustrações de Debret e outros viajantes. Debret, *Viagem*, tomo 1:182-183, grs. 21, 30.

84. Debret, *Viagem*, tomo 1:183. Uma boa fonte do uso costumeiro de escravas como amas de leite são os anúncios do *Diário do Rio de Janeiro*, nos quais os senhores anunciam amas-de-leite para venda ou aluguel. O dr. Horner também registrou o "fato dúbio" de que o "mau" leite usado em seu chá era "fornecido por certas negras mantidas encerradas e alimentadas com esse propósito". *Medical topography*, p. 263.

85. Cyril A. Keele e Eric Neil, *Samson Wright's applied physiology*, 10ª ed. (Londres, 1963), p. 44; Frank E. Hytten e Isabella Leitch, *The physiology of human pregnancy* (Oxford, 1964), p. 333; Freireyss, *Viagem*, p. 66; Schlichthorst, *O Rio*, p. 132; e Imbert, *Manual*, 2:254.

86. Depois dos seis meses, as crianças "devem receber proteína de outras fontes". A mandio-ca é um carboidrato e não tem proteína animal. Ver Robson, *Malnutrition*, pp. 104-110, para o impacto do processo de desmame nas crianças. Toussaint-Samson, *Parisian*, p. 40, relatou que "muitas [crianças negras] ficam com as pernas tortas", embora considerasse como causa do pro-blema a maneira como as mães as carregavam.

87. Weech, *Brasiliens*, p. 113, relata que as crianças de dois a três anos de idade tinham uma tendência a comer barro e que talvez fosse essa a razão de tantas morrerem.

88. Debret, *Viagem*, tomo 1:137-138, gr. 7.

89. Alimentos de origem animal: Spix e Martius, *Viagem*, 1:111, 116-118, que detalham muitos dos alimentos importados pelo Rio em 1817 e fontes de fornecimento no Brasil, África, Europa e Estados Unidos; Debret, *Viagem*, tomo 1:175, gr. 19; 1:202-204, gr. 28; 1:242-245, gr. 39; 1:225, gr.

34; 1:269-270, gr. 46; e especialmente 1:137-140, gr. 7, para os diferentes alimentos comidos pelas várias classes da cidade; Taunay, *Manual*, pp. 268, 271; Ruschenberger, *Three years*, p. 67, sobre como a carne-seca era o único alimento de origem animal que os escravos comiam; Luccock, *Notes*, p. 45, que observou que a carne de porco era amplamente usada, mas que estava muitas vezes insalubre, que o peixe não era de uso comum e que muitos tipos de aves estavam à venda; p. 46, sobre comer carne de caça e "todas as criaturas"; Ewbank, *Life*, p. 306; Henderson, *History*, p. 74, sobre a dieta dos negros como sendo farinha e um pouco de toucinho; Sousa Costa, *Qual*, p. 36, que relata que os escravos "preferiam carne-seca e peixe salgado às mesmas substâncias frescas"; Dabadie, *A travers*, p. 5; Barrow, *Voyage*, p. 89; Weech, *Reise*, 2:94; Toussaint-Samson, *Parisian*, p. 41, sobre macacos e tatus nos mercados; Debret, *Viagem*, tomo 1:175 (tatus); e Sigaud, *Du climat*, p. 343, sobre negros que comiam mandioca, milho cozido, insetos e lagartos.

90. Toussaint-Samson, *Parisian*, p. 41. Depois de relatar que as frutas eram boas para os escravos, Weech, *Brasiliens*, p. 114, observa que os escravos não precisavam de alimentos sólidos devido ao pouco trabalho exigido deles. Na prática, Debret, *Viagem*, tomo 1:139, observou que enquanto os comerciantes comiam carne e peixe, os escravos rurais recebiam farinha de mandioca umedecida com o suco de bananas ou laranjas. Depois de 1850, Stein, *Vassouras*, pp. 174-177, relata uma dieta muito mais rica dos escravos rurais: farinha de milho, feijão, mandioca, toucinho defumado e açúcar, que formavam a base das quatro refeições diárias. Sobre o angu, ver Debret, *Viagem*, tomo 1:228-229.

91. PHAEG, 61-3-15, Comércio de peixes e indústria de pesca, 1840-1848. Debret, *Viagem*, tomo 1:161-162, gr. 14, descreve o mercado de galinhas (e perus) e relata que um dos motivos da elevação do preço era a demanda por canja de galinha, usada no tratamento dos doentes. Em 1816, havia apenas um matadouro que supria os açougues da cidade e esse monopólio mantinha altos os preços da carne fresca. Debret, *Viagem*, tomo 1:202-204.

92. Stein, *Vassouras*, p. 175, n. 41. Um estudo comparativo de preços da carne-seca, toucinho, bacalhau e carne fresca entre 1800 e 1850 está fora do escopo deste trabalho, mas poderia ajudar a explicar a decisão de dar alimentos de origem animal tratados, em vez de peixe fresco, na década de 1850. Ver, por exemplo, as pesquisas e as publicações de Harold B. Johnson, Eulália M. Lahmeyer Lobo e Mircea Buescu sobre a história dos preços na cidade do Rio.

93. Antes de 1808, os intestinos e cabeças dos animais abatidos no matadouro eram dados para quem os pedia, mas depois, seus trabalhadores passaram a vender essas e outras partes dos animais. Debret, *Viagem*, tomo 1:203. Essas partes apareciam depois no que Debret (p. 208) chama de angu, nome dado ainda a um prato de farinha de mandioca ou milho misturada com água e sal. Toussaint-Samson, *Parisian*, p. 41. Segundo Debret, o angu, em sua melhor versão, era composto também por diversos pedaços de carne — coração, fígado, pulmões, língua, partes da cabeça e tripa, junto com dendê e várias verduras.

94. Sobre o negócio da pesca e as variedades de peixes à venda, ver Diário 3, n.º 13 (17 dez. 1821): 53; PHAEG, 61-3-16, Comércio de peixe e indústria da pesca, 1851-1859; 6-1-45, Escravidão e Escravos ao ganho, 1842-1845; 6-1-47, Escravos ao ganho, 1846-1850; Ewbank, *Life*, pp. 87-88, 199; e Graham, *Journal*, pp. 253-254; Antônio José de Souza, *Do regime das classes pobres e dos escravos da cidade do Rio de Janeiro...* Tese apresentada à Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro (Rio de Janeiro, 1851), p. 30; PHAEG, 61-3-15, Comércio de peixe e indústria da pesca, 1841; Thomas H. Huxley, *T. H. Huxley's diary...*, ed. Julian Huxley (Garden City, NY, 1936), p. 19; e Spix e Martius, *Viagem*, 1:111.

95. *Corvina* é o nome de três peixes da família dos cianídeos; peixe-cachorro é termo usado para vários peixes da família carácideos; xaréu é um peixe da família dos carangídeo; e sardinha é nome genérico para peixes marinhos da família clupeídeos.

96. Verduras na dieta dos escravos: Spix e Martius, *Viagem*, 1:106, 111, 116; Souza, *Regime*, pp. 30-31; Otto von Kotzebue, *A new voyage...*, 2 vols. (Londres, 1830, 1:46; Luccock, *Notes*, p. 43 (os escravos domésticos tinham uma cota de "feijam" e carne fervida ou toucinho defumado); Horner, *Medical topography*, p. 50; Barrow, *Voyage*, p. 89; Reynolds, *Voyage*, pp. 42-43; Dabadie, *A travers*, p. 53; Debret, *Viagem*, tomo 1:177-178, gr. 20; 217, gr. 32; 228; 169, gr. 17. Toussaint-Samson, *Parisian*, p. 41. Não há referências a escravos comendo azeitonas importadas ou utilizando óleo de oliva, que apareciam nas mesas dos ricos. Debret, *Viagem*, tomo 1:138.

97. No costume do período, a palavra "farinha" sozinha significava usualmente farinha de mandioca. Entre os viajantes que enfatizaram a farinha como alimento básico dos escravos e pobres estão: Luccock, *Notes*, p. 46; Henderson, *History*, p. 74; Walsh, *Notices*, 1:512; Kotzebue, *New voyage*, p. 46; e Horner, *Medical topography*, p. 50 (é "o principal artigo de subsistência dos escravos e da classe mais pobre de brancos"). Ver também Robson, *Malnutrition*, p. 143, que observa que as folhas da mandioca, fonte de proteína vegetal, são comidas na África. Será que os africanos no Rio também a usavam?

98. Debret, *Viagem*, tomos 1-2, tem uma das melhores coleções de ilustrações de vendedoras escravas e das comidas que elas vendiam nas ruas.

99. Frutas e sucos: Debret, *Viagem*, 1:138, 217-218; e especialmente tomo 2:205-210, gr. 24; Spix e Martius, *Viagem*, 1:111; Souza, *Regime*, p. 31; e Toussaint-Samson, *Parisian*, pp. 40-41, que também acrescenta peras indígenas (?) e romãs.

100. Debret, *Viagem*, tomo 1:217-218, 222, grs. 32, 33; 253-254, gr. 41.

101. Debret, *Viagem*, tomo 1:138, 217; Souza, *Regime*, p. 30. Debret chama o aluá de "néctar das classes baixas".

102. Barrow, *Voyage*, p. 89; e J. K. Tuckey, *Tuckey's voyage...* (Londres, 1805), pp. 10-12.

103. De acordo com Sigaud, *Du climat*, p. 91, o Rio tinha "todas as vantagens das capitais da Europa". Sobre alimentos importados, como manteiga, vinagre, conhaque, rum, azeite de oliva e vinho, ver Harold B. Johnson, Jr., "Money and prices in Rio de Janeiro", em Colloques Internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique, n.º 543, *L'histoire quantitative du Brésil de 1800 à 1930* (Paris, 1973), pp. 49-50. Até agora, não tenho provas de que os escravos usassem comumente manteiga, vinagre ou azeite na sua cozinha, embora os que comiam a comida de seus donos talvez utilizassem esses produtos.

104. Souza, *Regime*, pp. 15, 30; e Padilha, *Qual*, pp. 16-17.

105. Debret, *Viagem*, tomo 1:225.

6. AS ARMAS DOS FEITICEIROS: DOENÇAS (PP. 207-258)

1. Em muitas sociedades africanas, faz-se uma distinção entre bruxaria ("uma responsabilidade inconsciente pelo dano") e feitiçaria (uma "intenção consciente" de causar dano). Gerald W. Hartwig, "Social consequences of epidemic diseases: the nineteenth century in Eastern Africa", em *Disease in African history: an introdutory survey and case studies*, ed. Gerald W. Hartwig e K. David Patterson (Durham, NC, 1978), p. 36. A "responsabilidade inconsciente pelo dano" aplica-se

à relação entre senhores, doença e morte de escravos, pois os donos não conseguiam compreen-der todas as conseqüências de sua decisão de possuir escravos sobre a saúde e a expectativa de vida. Os escravos, por sua vez, talvez entendessem as doenças como armas de seus senhores, ou seja, como feitiçaria daqueles que pretendiam causar-lhes dano. Mais conceitos de bruxaria e fei-tiçaria como causa de doenças e morte são explorados no capítulo 9.

2. O apêndice B foi compilado de duas fontes. A primeira é o Arquivo da Santa Casa da Misericórdia, Óbitos, Lata 1, 1832-1834; Lata 3, 1837-1838; e Lata 10, 1849. Eu mesma compilei os totais das notas dos médicos de 1833, 1838 e 1849, que escolhi para comparar com os anos de cen-so, 1834, 1838, 1849. Muitas notas eram ilegíveis e há meses que faltam. Não fiz uma amostra alea-tória porque os médicos anotavam irregularmente as causas de morte e porque os pedaços de pa-pel que sobrevivem são eles mesmos uma amostra aleatória. Para as enfermidades tratadas na Santa Casa em 1847, ver Haddock Lobo, *Discurso*, p. 22.

A parte mais difícil da compilação do apêndice B foi a tradução e interpretação dos termos médicos daquela época. Guias úteis para a terminologia do século XIX: Jean-Pierre Peter, "Disea-se and the sick at the end of the eighteenth century", em *Biology of man in history: selections from the Annales: economies, sociétés, civilisations*, ed. Robert Forster e Orest Ranum (Baltimore, 1975), pp. 81-124; Savitt, *Medicine*, pp. 143-145, tabelas 9a e 9b; e a terminologia médica do século XVIII de um médico carioca que trabalhou em Angola: José Pinto de Azeredo, *Ensaio sobre algumas enfer-midades d'Angola*... (1799; reimpr. Luanda, 1967). Um resumo dos estudos de médicos e viajantes sobre a natureza insalubre da saúde pública no Rio encontra-se em Paulo Roberto de Azeredo, "Classe social e saúde na cidade do Rio de Janeiro na primeira metade do século XIX", *Revista do Museu Paulista* 25 (1978): 129-166.

3. Os títulos para as categorias de causa de morte derivam, em parte, da "Lista Internacional de Causas de Morte" (4ª ed. rev.), em Edwin R. A. Seligman e Alvin Johnson, eds., *Encyclopaedia of the social sciences*, vol. 11 (Nova York, 1959), verbete "mortalidade". Também foram úteis as ca-tegorias utilizadas por David L. Chandler, "Health and slavery: a study of health conditions among negro slaves in the Viceroyalty of New Granada and its associated slave trade, 1600-1810" (diss. de Ph. D., Universidade de Tulane, 1972); e Savitt, *Medicine*, pp. 138-139. A organização final das ta-belas sobre causas principais de morte é de minha autoria. Tive também de usar uma abordagem não científica para o agrupamento de doenças. Onde não era possível identificar a causa da mor-te, coloquei o sintoma na categoria que parece a mais próxima da parte do corpo afetada. Assim, as tosses estão entre as doenças respiratórias, embora possam ser um sintoma de coqueluche ou tuberculose. Tendo em vista a dificuldade em identificar corretamente cada causa de morte, esse apêndice só pode se aproximar das verdadeiras causas da mortalidade dos escravos.

4. Tuberculose: *Pequeno dicionário da língua portuguesa*, 11ª ed. (Rio de Janeiro, 1968), verbete "tuberculose"; Haddock Lobo, *Discurso*, p. 22; Sigaud, *Du climat*, pp. 264-301; Horner, *Medical topography*, pp. 99-101, 112-113 (2513 casos de doença e morte entre os norte-americanos no Rio); Padilha, *Qual*, p. 18; Oliveira Araújo, *Considerações*, pp. 23-24; Selman A. Waksman, *The conquest of tuberculosis* (Berkeley, 1966), pp. 7-28; e Fox, Hall e Elveback, *Epidemiology*, pp. 76-78.

5. Disenteria e maculo: Imbert, *Manual*, 2:75-76; Horner, *Medical topography*, p. 100; Luccock, *Notes*, p. 50; Fitzhugh, Journal, fólio 12; Spix e Martius, *Viagem*, 1:106-107; Sigaud, *Du climat*, pp. 130-132, 204-206; Monteiro, *Angola*, 2:252-253; J. P. de Azeredo, *Ensaios*, pp. 35, 118 (uso do ópio no tratamento de disenterias em Angola); Octavio de Freitas, *Danças africanas no Brasil* (São Paulo, 1935), pp. 31-32; Hunter, Frye e Swartzwelder, *Manual*, pp. 517-521; Percy M. Ashburn, *The ranks of death*... (Nova York, 1947), pp. 134, 172-173; e Savitt, *Medicine*, p. 63.

6. Varíola: Luccock, *Notes*, p. 51; Pohl, *Viagem*, p. 82; Freireyss, *Viagem*, p. 68; José Pereira Rego, *Esboço histórico das epidemias*... (Rio de Janeiro, 1872), pp. 4-5, 7, 22, 25, 41, 62-65; varíola a bordo de um navio negreiro no qual morreram cem, Philip H. Colomb, *Memoirs of admiral... sir Astley Cooper Key* (Londres, 1898), pp. 80-81; Sigaud, *Du climat*, pp. 170, 181-183, 540-541; e Antônio Muniz de Souza, *Viagens e observações de hum brasileiro*..., vol. 1 (Rio de Janeiro, 1834), pp. 61-62 (epidemia de varíola no Norte).

7. Aparentemente, a vacina de varíola bovina não foi utilizada no Rio. Conforme o dr. Sigaud, a pesquisa com essa vacina em São Paulo e no Rio Grande do Sul não produzira resultados e ele se refere ao método mais perigoso de vacinação por transmissão do "*le pus-vaccin*" de braço para braço. *Du climat*, pp. 540-541. Ver também Rebelo, *Relações*, pp. 28, 30, sobre a varíola como "a maior peste endêmica" de Angola e os fracassos da vacinação em Angola; BN, II-34, 27, 16, Ofício dos negociantes de escravos do Rio de Janeiro, s. d.; MacDouall, *Narrative*, p. 20; uma receita do "Instituto Vaccinico do Imperio" para a vacinação das africanas livres Carmelina e Eufrazia, 7 jul. 1864, que se encontra em AN, III J7-3, Africanos, Ofícios da Secretaria da Polícia da Corte, n.º 144, 1864; *O Correio Mercantil*, 5 set. 1830, p. 63; Spix e Martius, *Viagem*, 1:110; AN, *Relatório do Ministério do Império* (Rio de Janeiro, 1851-1853); e Frederick F. Cartwright e Michael D. Biddiss, *Disease and history* (Nova York, 1972), pp. 122-131. Os africanos talvez tenham ajudado também a controlar a doença porque Bowdich relatou em 1817 sobre um método de inoculação usado pelos achantis: "Eles pegam a matéria e furam o paciente em sete lugares, nos braços e nas pernas. A doença continua apenas por alguns dias e raramente alguém morre dela". Ver James W. Brown, "Increased intercommunication and epidemic disease in early colonial Ashanti", em *Disease in African history*, ed. Hartwig e Patterson, p. 184.

8. Tétano e raiva: J. P. de Azeredo, *Ensaios*, pp. 126-149 (tétano em Angola); Haddock Lobo, *Discurso*, p. 22; Imbert, *Manual*, 1:231-232; Pohl, *Viagem*, p. 81; Jobim, *Discurso*, p. 12; Sigaud, *Du climat*, pp. 350-355, 424-425; e Franklin H. Top e Paul F. Wehrle, eds. *Communicable and infectious diseases*, 7ª ed. (St. Louis, 1972), p. 661, citam o padrão do tétano de ocorrer "mais comumente em homens de todas as faixas etárias, exceto dos vinte aos quarenta anos".

9. Tétano neonatal e tetania: Imbert, *Manual*, 2:252; Kenneth F. Kiple e Virginia H. [King] Kiple, "Slave child mortality: some nutritional answers to a perennial puzzle", *Journal of Social History* 10 (1977): 291-293; e morte de crianças de dois a três anos de idade: Weech, *Brasiliens*, p. 113.

10. A palavra "malária" entrou na literatura por volta de 1829, mesmo ano em que a febre tifóide e o tifo foram diferenciados, mas o antigo termo continuou em uso, em especial, febre intermitente. Carl C. Dauer, Robert F. Korns e Leonard M. Schuman, *Infectious diseases* (Cambridge, 1968), pp. 111-112; Top e Wehrle, *Communicable diseases*, pp. 383-388 (*malaria falciparum*); Philip D. Curtin, "Epidemiology and the slave trade", *Political Science Quarterly* 83, n.º 2 (jun. 1968): 211-212; Hunter, *Manual*, pp. 334-336, 338-339; Arnoldo Gabaldon, "Malaria incidence in the West Indies and South America...", em *Malariology*..., ed. Mark F. Boyd, 2 vols. (Filadélfia, 1949), 1:733, 764, 774; e Savitt, *Medicine*, pp. 18-35.

11. Malária, descrições do século XIX: Barrow, *Voyage*, p. 125; Sigaud, *Du climat*, pp. 130, 170-181, 216-251 (quinino introduzido na década de 1820); Haddock Lobo, *Discurso*, p. 22; Luccock, *Notes*, p. 50; Freireyss, *Viagem*, p. 68; Spix e Martius, *Viagem*, 1:106; Horner, *Medical topography*, p. 103; Marrocos, "Cartas", pp. 104-106, 195-198, 286-289; Fitzhugh, *Journal*, fólio 12; Rego, *Esboço*, *passim*; *Relatorio da commissão de salubridade*..., p. 35; Jobim, *Discurso*, p. 20; José Pereira Rego (Barão do Lavradio), "Algumas considerações sobre as causas da mortandade das crianças no Rio

de Janeiro e molestias mais frequentes nos seis ou sete primeiros annos de idade", *Jornal da Imperial Academia* 3, n.º 5 (nov. 1847): 114; e João Vicente Torres Homem, *Estudo clínico sobre as febres do Rio de Janeiro*, 2ª ed. (Rio de Janeiro, 1886), pp. 81-83.

12. Malária, descrição dos sintomas: Savitt, *Medicine*, pp. 18-20; Cartwright, *Disease*, pp. 141-144.

13. Traço falcêmico e outras defesas contra a malária: Savitt, *Medicine*, pp. 24-34; F. B. Livingstone, "Anthropological influences of sickle cell genes in West Africa", *American Anthropologist* 60 (jun. 1958): 533-562; Curtin, "Epidemiology", p. 198; Alfred R. Adams e B. G. Maegraith, *Clinical tropical diseases*, 4ª ed. (Oxford e Filadélfia, 1966), pp. 228-229; Kennetk F. Kiple e Virginia H. Kiple, "Black yellow fever immunities, innate and acquired, as revealed in the American South", *Social Science History* 1, n.º 4 (verão 1977): 420; *id.*, "The African connection: slavery, disease and racism", *Phylon* 41, n.º 3 (outono 1980): 211-212; e P. R. de Azeredo, "Classe social", pp. 161-162.

14. Febre amarela, descrições do século XIX: Torrem Homem, *Estudo clínico*, pp. 375-376; Roberto J. Haddock Lobo, "Resultado da clínica particular do dr. R. J. Haddock Lobo, durante todo o tempo que a epidemia reinante grassou pela freguesia do Engenho Velho", *Annaes Brasilienses de Medicina* 5, n.º 10 (jul. 1850): 201-208; Toussaint-Samson, *Parisian*, pp. 55-58; Andrew Grant, *History of Brazil*... (Londres, 1809), p. 298; Fitzhugh, *Journal*, fólio 12; Marrocos, "Cartas", pp. 104-106, 195-198, 286-289; Horner, *Medical topography*, p. 100; J. P. Favilla Nunes, *Estatística do Rio de Janeiro* (Rio de Janeiro, 1885), pp. 36-38 (estatísticas sobre epidemias de febre amarela, 1849-1884); Sigaud, *Du climat*, pp. 257-263; Pohl, *Viagem*, p. 8; e José Pereira Rego, *Memoria historica das epidemias da febre amarella e cholera-morbo que têm reinado no Brasil* (Rio de Janeiro, 1873), pp. 34-43 (nos negros era "a mais benigna possivel" aparecendo "na maioria dos casos" como "uma febre efêmera e de curta duração").

15. Febre amarela, doença, sintomas e imunidades: Odair Franco, *História da febre amarela no Brasil* (Rio de Janeiro, 1969), pp. 31-35, que questiona o diagnóstico do dr. Sigaud da febre amarela na década de 1840 e sustenta que não conseguiu encontrar qualquer base para confirmar a afirmação de que a febre amarela tinha ocorrido no Rio antes da epidemia de 1849; Kiple e Kiple, "Black yellow fever", pp. 419-436; Henry R. Carter, *Yellow fever: an epidemiological and historical study of its place of origin* (Baltimore, 1931), pp. 171, 196; Curtin, "Epidemiology", pp. 196-197; Cartwright, *Disease*, pp. 144-150; Savitt, *Medicine*, p. 240; e comunicação pessoal de Donald B. Cooper, carta de 8 abr. 1985. A dengue também é transmitida pelo *Aedes aegypti*, mas sua incidência anterior a 1850 é desconhecida.

16. Tifo: Cartwright, *Disease*, pp. 83-85; Savitt, *Medicine*, pp. 72-73; Hans Zinsser, *Rats, lice and history* (Boston, 1935), pp. 216-217; Fox, Hall e Elveback, *Epidemiology*, pp. 77, 212-213; Frank L. Horsfall, Jr. e Igor Tamm, eds., *Viral and rickettsial infections of man*, 4ª ed. (Filadélfia, 1965), pp. 1059-1094; Spix e Martius, *Viagem*, 1:108; Sigaud, *Du climat*, pp. 252-257; Manuel M. Villaverde e C. Wright MacMillan, *Fever; from symptom to treatment* (Nova York, 1978), pp. 575-576.

17. Febre tifóide: Savitt, *Medicine*, pp. 61-62; Cartwright, *Disease*, pp. 154-157 (tifo e febre tifóide chamadas de febre contínua); Dauer, *Infectious diseases*, pp. 9-12; Torres Homem, *Estudo clínico*, pp. 511-552; Haddock Lobo, *Discurso*, p. 22; Horner, *Medical topography*, p. 103; Pohl, *Viagem*, p. 81; Rego, *Esboço*, pp. 62-65; *Relatorio da commissão de salubridade*, p. 35; e Sigaud, *Du climat*, pp. 192-200, 215, 251-257.

18. Doenças infantis: Haddock Lobo, *Discurso*, p. 22; Rego, *Esboço*, pp. 4, 7, 22, 24-25, 33, 38, 41, 62-65; Rego, "Algumas considerações", pp. 89-91, 113-114; Ubaldo Soares, *Escravatura*, p. 138 (157 mortes de coqueluche); Freitas, *Doenças*, p. 20; BN, II-34, 27, 16, Oficio dos negociantes de

escravos do Rio de Janeiro, s. d.; e Sigaud, *Du climat*, pp. 200-202, 270, 373-374. Na década de 1870, as maiores causas da morte de crianças eram "fraqueza congenial [congênita?]", tétano, convulsões, "doenças do tubo digestivo", doenças respiratórias e "exanthemas". José Pereira do Rego, *Apontamentos sobre a mortalidade da cidade do Rio de Janeiro particularmente das crianças*... (Rio de Janeiro, 1878), p. 67.

19. Escarlatina: William Boyd, *A textbook of pathology: structure and function in disease*, 8ª ed. (Filadélfia, 1979), p. 319; Savitt, *Medicine*, pp. 53-54; e Sigaud, *Du climat*, pp. 201, 208-214 (escarlatina com epidemia de sarampo).

20. Difteria e gripe: "A gripe e as doenças causadas pelos vírus para-gripais são clinicamente indistintas. Estas últimas apresentam febre aguda, com sintomas do tipo coriza, e um ciclo curto. A maioria dos pacientes é jovem ou muito jovem e a complicação que pode causar grande perigo é o crupe, uma laringotraqueobronquite aguda". Villaverde e MacMillan, *Fever*, pp. 146, 340; Savitt, *Medicine*, p. 55 (difteria e crupe); Sigaud, *Du climat*, pp. 185-186 sobre corcunda/zamparina e pp. 165-169 sobre epidemias de gripe no Brasil; e Spix e Martius, *Viagem*, 1:108.

21. Oftalmia, tracoma e cegueira: Sigaud, *Du climat*, pp. 127, 135-136, 144, 206-207, 364-369, identificou as causas da cegueira como sendo varíola e sífilis e observou que a epidemia de oftalmia importada com os africanos tinha o mesmo caráter "daquela do Egito". Também relatou que em sua maioria os casos de oftalmia eram complicados por amaurose, irite e conjuntivite. Ver também Rego, *Esboço*, pp. 4, 41, 44-45; Ewbank, *Life*, p. 177; Luccock, *Notes*, p. 51; Monteiro, *Angola*, 2:258; Ashburn, *Ranks*, pp. 196-197; Thomas Nelson, *Remarks on the slavery and slave trade of the Brazil* (Londres, 1846), pp. 46, 54-55; Ruy Coutinho, "Alimentação e estado nutricional do escravo no Brasil", em *Estudos Afro-Brasileiros*, pp. 206-207 (uma oftalmia causada por desnutrição nas fazendas durante a década de 1860); Keele e Neil, *Samson Wright's*, p. 451; e Chandler, "Health and slavery", pp. 214-217.

22. Oncocercose: K. David Patterson, "River blindness in northern Ghana, 1900-50", em *Disease in African history*, ed. Hartwig e Patterson, pp. 88-91, 94 (oftalmia" registrada em aldeias de Gana onde a oncocercose é comum); e Chandler, "Health", pp. 215-217.

23. Sarna e doenças da pele: Monteiro, *Angola*, 2:259; Spix e Martius, *Viagem*, 1:107; Sigaud, *Du climat*, pp. 97, 127, 136, 373, 396-397; Imbert, *Manual*, 2:49; Weech, *Brasiliens*, p. 113; Jobim, *Discurso*, p. 7; e Horner, *Medical topography*, pp. 112-113; Chandler, "Health", pp. 184-187; Villaverde e MacMillan, *Fever*, p. 121 (lista de moléstias com erupções de pele); e Boyd, *Pathology*, p. 436.

24. Erisipela: Boyd, *Pathology*, pp. 1171-1172; Sigaud, *Du climat*, pp. 160-161; Rego, *Esboço*, pp. 4, 7; e n. 56-59, adiante.

25. Elefantíase (filaríase): Noble e Noble, *Parasitology*, pp. 354-358; Hunter, *Manual*, pp. 457-460; Chandler, "Health", pp. 198-199; Boyd, *Pathology*, fig. 14-13, p. 429; Fitzhugh, *Journal*, fólio 12; Imbert, *Manual*, 1:209-210; Walsh, *Notices*, 1:410; Horner, *Medical topography*, pp. 106, 112-113; Pohl, *Viagem*, p. 81; Ashburn, *Ranks*, p. 174; e Sigaud, *Du climat*, pp. 379-382.

26. Lepra: Imbert, *Manual*, 1:206; Haddock Lobo, *Discurso*, p. 22; Sigaud, *Du climat*, pp. 127, 136, 164, 382-396, 498-499; Chandler, "Health", pp. 194-197; n. 73, cap. 5 (hospital São Lázaro; e o caso de Francisco Vas Portella, que comprou uma escrava mulata chamada Andreza por 15 doblas em 14 jun. 1825 e pediu o dinheiro de volta porque ela tinha "o mal contagioso e incurável da morféia". Ver AN, IJ3 22, Chancelaria, Oficios com anexos de Petições ao Imperador, 1822-1825.

27. Bouba ou framboesia: Boyd, *Pathology*, p. 359. Chandler, "Health", pp. 187-194 (prática africana de inocular crianças contra bouba); Hunter, *Manual*, pp. 129-135; e Savitt, *Medicine*, pp. 73-77 (imagem de "úlcera da framboesa").

28. Boubas, sífilis (século XIX): Pohl, *Viagem*, p. 81; Imbert, *Manual*, 2:6, 22; Miguel Heredia Antônio de Sá, *Algumas reflexões sobre a cópula, onanismo e prostituição no Rio de Janeiro*, tese apresentada à Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro (Rio de Janeiro, 1845), p. 32; Horner, *Medical topography*, p. 67; Spix e Martius, *Viagem*, 1:106-107; Jobim, *Discurso*, p. 8; Araújo, *Considerações*, p. 23; Sigaud, *Du climat*, pp. 127-128, 136, 164-165, 375-378 (identifica bouba como piã); e Rego, *Esboço*, pp. 4, 114.

29. Sífilis: até recentemente, a sífilis era uma das doenças mais comuns no mundo. Mais comum que sarampo e tuberculose, era responsável por 10% de todos os casos de insanidade. "De todas as doenças, é a mais sutil. É uma mestra do disfarce. Dificilmente é um exagero dizer que não há sintoma que não possa causar, não há síndrome pela qual não possa ser responsável." Boyd, *Pathology*, pp. 353-359.

Outra doença que muitos africanos devem ter trazido para o Rio é a sífilis endêmica, uma infecção não venérea encontrada nas regiões secas de savana da África. Tal como acontece com a bouba, é disseminada pelo contato físico e sua incidência diminui à medida que melhoram as condições socioeconômicas. Hunter, *Manual*, pp. 136-137; e Cartwright, *Disease*, pp. 54-81.

30. Doenças venéreas: o cancro é uma "doença venérea aguda, conhecida também como cancro mole". É comum na África. No período de duas semanas após a infecção as lesões aparecem e dão origem a úlceras que saram espontaneamente. "Os nodos linfáticos regionais ficam inflamados, inchados e muito moles", com abcessos. Boyd, *Pathology*, p. 361; Savitt, *Medicine*, pp. 77-80; Chandler, "Health", pp. 200-204; Imbert, *Manual*, 2:6; e Sigaud, *Du climat*, pp. 421-423.

31. Diarréia: Villaverde e MacMillan, *Fever*, p. 462.

32. Cólera: o cólera asiático chegou pela primeira vez ao Rio depois de 1830. Entre 1817 e 1829, a doença espalhara-se do Oriente Médio para Rússia, Polônia, Alemanha, Áustria e Suécia. Em 1832-1833, toda a Europa, as ilhas Britânicas e Nova York já estavam infectadas. Aparentemente, o Rio escapou dessa pandemia, mas não da seguinte, que atingiu a América do Norte em 1848-1849 e atacou o Rio em 1855. Cartwright, *Disease*, pp. 157-162; Villaverde e MacMillan, *Fever*, pp. 464-465; Savitt, *Medicine*, p. 226; Barreto Filho e Lima, *História*, pp. 203-205; Horner, *Medical topography*, p. 100; Sigaud, *Du climat*, p. 166; e Rego, *Memória histórica*, pp. 78-79 (possíveis casos antes de 1855), 105-112 ("atacou de preferência negros, homens de cor e as classes mais inferiores da sociedade" em 1855).

33. Vermes, parasitas e bichos-de-pé: Imbert, *Manual*, 2:119, 124-125 (cura de lombriga por um feiticeiro); Josué de Castro, *The geography of hunger* (Boston, 1952), p. 46; Jobim, *Discurso*, p. 11; Chandler, "Health", pp. 219-220; Hunter, *Manual*, pp. 487-488; Luccock, *Notes*, p. 255; fotografia de uma filária: Boyd, *Pathology*, fig. 14-15, p. 430; Sigaud, *Du climat*, pp. 133-135, 425-430; Ewbank, *Life*, p. 369; Stein, *Vassouras*, pp. 186-187; introdução da *Tunga penetrans* em Angola por volta de 1850 e sua disseminação pela maior parte da África tropical: Gerald W. Hartwig e K. David Patterson, "The disease factor: an introductory overview", em *Disease in African history*, ed. Hartwig e Patterson, p. 10; Savitt, *Medicine*, pp. 64-71; Kiple e Kiple, "Slave child mortality", pp. 298-299; Boyd, *Pathology*, pp. 422-434; Horner, *Medical topography*, p. 67 (os negros "raramente provam carne de porco").

34. Opilação e hipoemia intertropical: Sigaud, *Du climat*, pp. 129-130, 314-322; Jobim, *Discurso*, pp. 27-28; Haddock Lobo, *Discurso*, p. 22; Araújo, *Considerações*, p. 24; Sousa Costa, *Qual*, p. 42; Padilha, *Qual*, pp. 18-19; Freitas, *Doenças*, pp. 87-101; P. R. de Azeredo, "Classe social", pp. 162-163; Torres Homem, *Estudo clínico*, pp. 124-133; e Hunter, *Manual*, pp. 436-446.

35. Uma identificação exata da opilação, chamada alternativamente de hipoemia intertropical, com o ancilóstomo deve permanecer como hipótese para o período anterior a 1850, pois as fontes do século XIX relacionavam também a opilação com a desnutrição. Há argumentos de ambos os lados de que a opilação descrevia ancilostomíase ou doença nutricional. Primeiro, o dr. Wucherer encontrou ancilóstomos em autópsias de pacientes que morreram de opilação (Torres Homem, *Estudo clínico*, pp. 124-133). Em segundo lugar, o dr. Sigaud, *Du climat*, pp. 314-322, relacionou uma "alteração do sangue" à opilação, conhecida também como anemia intestinal e hipoemia intertropical, e distinguiu entre essa anemia e aquela causada por má nutrição. Os ancilóstomos fixam-se no intestino e retiram sangue. Por outro lado, pesquisas no Sul dos Estados Unidos identificaram uma resistência "muito pronunciada" dos negros à ancilostomíase, que se "expressa numa resistência tanto à invasão do parasita quanto aos efeitos danosos depois da invasão". Kenneth F. Kiple e Virginia H. Kiple, "Deficiency diseases in the Caribbean", *Journal of Interdisciplinary History* 11, n.º 2 (outono 1980): 208-209. Assim, deveríamos excluir a ancilostomíase como causa de morte de muitos escravos negros, mas não de muitos outros não-negros que não tinham essa resistência à infecção. Nos negros, portanto, a opilação pode ter sido uma ou mais de uma das doenças nutricionais, pois algumas fontes do século XIX, como Sousa Costa, *Qual a alimentação*, p. 42, relatam que os escravos rurais alimentados "exclusivamente" com feijão e farinha de milho estavam mais sujeitos à opilação. Ver também doenças nutricionais adiante.

36. Desordens gastrintestinais: Haddock Lobo, *Discurso*, pp. 18, 22; Horner, *Medical topography*, pp. 112-113; Jobim, *Discurso*, p. 7; Sigaud, *Du climat*, p. 337 (hepatite); Torres Homem, *Estudo clínico*, pp. 162-168 (febre gástrica); e Boyd, *Pathology*, pp. 822-824.

37. Fígado e baço: Sigaud, *Du climat*, pp. 129-130, 322-337, 342-343; Spix e Martius, *Viagem*, 1:108; e Boyd, *Pathology*, pp. 1165-1166.

38. Doenças respiratórias: Sigaud, *Du climat*, pp. 129 (pleurisia), 183-186 (gripe), 202-204 (bronquite); Horner, *Medical topography*, pp. 101, 112-113 (um quarto da tripulação de um navio sofria de "afecções pulmonares" devido a frio e umidade); Rego, *Esboço*, p. 7; Araújo, *Considerações*, p. 24; Savitt, *Medicine*, pp. 33 ("descobertas recentes indicam que a anemia falciforme e a hemoglobinopatia se predispõem os indivíduos a graves infecções pneumocócicas"), 35-37; Monteiro, *Angola*, 2:255, 258; e Torres Homem, *Estudo clínico*, pp. 17-18 (mapas de temperatura e dados de mortalidade 1880-1883).

39. Sistema nervoso e doenças mentais: Sigaud, *Du climat*, pp. 128-129, 142 ("morte lenta" de escravos devido a "causa moral"), 344 (insolação)-363; Freireyss, *Viagem*, p. 68; Haddock Lobo, *Discurso*, p. 22; Hunter, *Manual*, pp. 597-599; Rego, *Esboço*, p. 7 (1835, casos freqüentes de "mania"); Roberto J. Haddock Lobo, "Estatística mortuária da cidade do Rio de Janeiro... 1845", *Annaes de Medicina Brasiliense* 1, n.º 11 (abr. 1846): 443; *ibid.* (para 1846), 2, n.º 10 (mar. 1847): 236 (em 1845 e 1846 a Santa Casa teve mais do que o número usual de gente sofrendo de "alienação mental"); Boyd, *Pathology*, p. 1210 (a única variedade de insulto que costumava ser reconhecida como "insulto ou apoplexia" era "a forma de um ataque violento, no qual o paciente caia como abatido por um machado, privado de sentido e movimento"); e Mário Joaquim Azevedo, "Epidemic disease among the Sara of southern Chad, 1890-1940", em *Disease in African history*, ed. Hartwig e Patterson, pp. 128-131 (meningite cérebro-raquidiana).

40. Doença do sono: "Começa com um pequeno inchaço vermelho no local da picada da tsé-tsé. Podem seguir-se mal-estar, lassidão e febre baixa que vão e vêm durante dois anos. Insônia à noite, tonturas durante o dia e dor de cabeça constituem alguns dos sintomas observáveis. Logo

após o início da doença, podem aparecer brotoejas, em especial em torno do tronco, peito e nas costas [sarna?] [...] câimbras musculares e dores neurológicas tornam-se comuns. [...]

"Depois o paciente começa a perder a memória e tende a cochilar quando está sentado ou comendo. Períodos freqüentes de sono logo progridem para o coma [...]. Às vezes o paciente pode se recuperar por breve período, mas acaba morrendo de complicações do tipo pneumonia". Azevedo, "Epidemic", em *Disease in African history*, ed. Hartwig e Patterson, pp. 120-121; B. M. Greenwood, "African trypanosomiasis (sleeping sickness)", em *Textbook of medicine*, ed. Paul B. Beesen, Walsh McDermott e James B. Wyngaarden, 15ª ed. (Filadélfia, 1979), 1:576-579; e Ashburn, *Ranks*, p. 37. Doença de Chagas: Boyd, *Pathology*, p. 420.

41. Primeira infância: Kiple e Kiple, "Slave child mortality", pp. 284-309; Luccock, *Notes*, p. 42 (infanticídio); Rego, "Algumas considerações", pp. 37, 89-91, 113-114; Lima Duarte, *Ensaio*, p. 29 (põe na má escolha da alimentação a culpa pela "grande mortalidade dos crioulinhos"); e n. 18. Uma outra causa da mortalidade infantil poderia ser o peso baixo ao nascer. Debret, *Viagem*, tomo 2: 182, registra a "pequenez extrema" do crânio dos bebês negros ao nascer.

42. Enfermidades femininas: Sigaud, *Du climat*, pp. 419-420; e Imbert, *Manual*, 2:254 (abortos).

43. Hidrocele e hidropisia (hidrocele como "acompanhamento freqüente da filaríase"): Hunter, *Manual*, p. 464; Savitt, *Medicine*, p. 14; Spix e Martius, *Viagem*, 1:106, 109; Fitzhugh, *Journal*, fólio 12; A. P. D. G., *Sketches*, p. 307; Pohl, *Viagem*, p. 81; Urbano Soares, *Escravatura*, p. 138; Sigaud, *Du climat*, pp. 414-415, 160 (hidropisia acompanhada de pleurisia, pericardite, peritonite e gastrite). Sobre a prevalência da hidropisia como indício de desnutrição grave, se for um edema nutricional, ou como uma complicação de outros problemas nutricionais, como pelagra, ver Hunter, *Manual*, p. 614; e Boyd, *Pathology*, p. 450. Sobre o risco maior dos negros da América do Norte de desenvolver uma doença hipertensa dos rins, ver Stephen G. Rostand *et al.*, "Racial differences in the incidence of treatment for end-stage renal disease", *The New England Journal of Medicine* 306, n.º 21 (27 maio 1982): 1276-1279.

44. Moléstias geniturinárias: Sigaud, *Du climat*, pp. 398-414, 416-419; e Horner, *Medical topography*, p. 67.

45. Aleijamento: Ewbank, *Life*, pp. 118-119, 277; e J. A. B. Beaumont, *Travels in Buenos Aires...* (Londres, 1828), p. 233.

46. Sistema circulatório: Sigaud, *Du climat*, pp. 129, 306-313; e Rego, *Esboço*, p. 4 (lesões do coração). A hidropericardite é "uma hidropisia do saco pericárdico, comumente parte de uma hidropisia geral devido a uma doença renal ou cardíaca. O saco pode ser muito distendido com fluido aquoso claro, que pode interferir seriamente na atividade do coração". Boyd, *Pathology*, pp. 524-525, 570.

47. Reumatismo, diabetes e gota: Spix e Martius, *Viagem*, 1:107, 109; Johann B. von Spix e Carl Friedrich P. von Martius, *Viagem pelo Brasil 1817-1820: excertos e ilustrações* (São Paulo, 1968), pp. 24-25 (retrato de uma mulher com gota); Sigaud, *Du climat*, p. 424; e Rego, *Esboço*, p. 41 ("febre rheumatica eruptiva" em 1846-1848).

48. Necessidades nutricionais especiais dos africanos e seus descendentes: Kiple e Kiple, "Slave child mortality", pp. 284-309.

49. Torres Homem, *Estudo clínico*, p. 114, registra a crença popular no Rio de que o uso de leite depois de um ataque de febre intermitente (malária) provocava quase sempre o reaparecimento da doença. Por esse motivo, as pessoas não tomavam leite depois de um incidente de febre. Evitavam também carne de vaca. Será que isso refletia uma intolerância à lactose? E isso explicaria também a falta de demanda por derivados do leite até que a chegada dos imigrantes europeus estimulasse o surgimento de uma indústria de laticínios no século XIX? Sobre a intolerância à lactose, ver Kiple e Kiple, "Slave child mortality", pp. 285-286.

50. Escorbuto: nos pedidos de licenças para transportar alimentos entre Brasil e África utilizados para alimentar escravos em trânsito em 1820 e 1826, os mercadores revelam que estavam dando aos cativos farinha de mandioca e toucinho. PHAEG, 6-1-23, Documentos sobre a escravidão e mercadores de escravos, 1777-1831, fólios 89-91, 106-107; e 6-1-25, Escravidão, Vários papéis sobre compra, venda, navios negreiros e fugas de escravos, 1814-1831, fólios 8-9. Schlichthorst, *O Rio*, pp. 130-131, acrescenta arroz à dieta dos navios negreiros e descreve o estado de escorbuto em que desembarcavam os cativos. Essas dietas levariam também a outras doenças nutricionais, como beribéri e/ou pelagra. Ver também Sigaud, *Du climat*, p. 192; Imbert, *Manual*, 1:262; Freireyss, *Viagem*, p. 68; Chamberlain, *Vistas*, p. 169; Coutinho, "Alimentação", pp. 209-210; Keele e Neil, *Applied physiology*, pp. 458-459; e Boyd, *Pathology*, pp. 446-448.

51. Deficiências de vitamina D e cálcio: Toussaint-Samson, *Parisian*, pp. 40, 86 (raquitismo); Weech, *Brasiliens*, p. 113; Coutinho, "Alimentação", pp. 210-212 (raquitismo); Kiple e Kiple, "Slave child mortality", pp. 286-294; Boyd, *Pathology*, pp. 442-445, 1317-1319 (imagem de traços clínicos de raquitismo agudo); Keele e Neil, *Applied physiology*, p. 444; e Hytten e Leitch, *Physiology*, p. 333.

52. Deficiência de tiamina e "beribéri infantil": Kiple e Kiple, "Deficiency diseases", pp. 208-215; e Boyd, *Pathology*, p. 450 (edema das pernas ou edema generalizado como sintoma de beribéri).

53. Anemia por deficiência de ferro: Horner, *Medical topography*, p. 87 ("caso singular" de deficiência de sangue e perda de sua cor vermelha); e Kiple e Kiple, "Slave child mortality", pp. 287, 298 (comer terra como sintoma de grave deficiência de sais minerais).

54. *Kwashiorkor*: "Caracteriza-se clinicamente por edema, dermatose, definhamento muscular, não-crescimento, mãos e pés frios e mudanças na estrutura e cor dos cabelos". Boyd, *Pathology*, p. 439; Debret, *viagem*, tomo 2, gr. 23 (retrato de uma criança escrava com sinais de *kwashiorkor*); Toussaint-Samson, *Parisian*, p. 86 (crianças escravas rurais de três a quatro anos de idade com "grandes barrigas, cabeças enormes e braços e pernas finos").

55. Marasmo e caquexia: Torres Homem, *Estudo clínico*, pp. 114, 120.

56. Causas e definições de edemas: Boyd, *Pathology*, pp. 59-63, 449-450.

57. Outras doenças causadas por deficiências: "É bom lembrar que pelagra, beribéri e deficiência de riboflavina coexistem freqüentemente no homem. [...] As três envolvem vitaminas solúveis em água e é natural que uma dieta deficiente em uma delas possa muito bem ser deficiente em várias. As deficiências subclínicas das vitaminas solúveis em água são amiúde rotuladas de manifestações de neurastenia, com base em queixas de pouco apetite, nervosismo, 'acessos de choro' e 'azia'". Boyd, *Pathology*, pp. 453, 441-442 (vitamina A), 448-454 (tiamina e riboflavina, B1 e B2). Ver também discussão de erisipela branca e n. 24.

58. Pelagra: Kenneth F. Kiple e Virginia H. Kiple, "Black tongue and black men: pellagra and slavery in the antebellum South", *The Journal of Southern History* 43, n.º 3 (ago. 1977): 411-428; Sigaud, *Du climat*, p. 397 ("sarna cachetica" em crianças: um sinal de pelagra?); p. 315 (escravos alimentados com milho sujeitos a hipoemia intertropical). Ver n. 34, acima.

59. Kiple e Kiple, "Black tongue", pp. 415-416.

60. "Anginas laringeas": Sigaud, *Du climat*, p. 272.

61. Imbert, *Manual*, p. xxi; Taunay, *Manual*, p. 16; Raeders, *Gobineau*, p. 74 (declínio da popu-

lação escrava em 1869 resultante do fim do tráfico e incapacidade dos escravos de se reproduzir; e Rego, *Apontamentos*, sobre os motivos da baixa taxa de crescimento natural da população do Rio, tanto escrava quanto livre.

7. CARREGADORES E PROPRIEDADE: AS FUNÇÕES DOS ESCRAVOS NO RIO DE JANEIRO (PP. 259-291)

1. Tomamos emprestado de Stephan Thernstrom as quatro categorias amplas com as quais ele mediu a mobilidade ocupacional dos trabalhadores do século XIX em Newburyport: 1) ocupações braçais não especializadas; 2) ocupações braçais semi-especializadas; 3) ocupações braçais especializadas; e 4) ocupações não-braçais. Ver *Poverty and progress: social mobility in a nineteenth century city* (Cambridge, 1964), p. 91. O tema da mobilidade ocupacional dos escravos foi desenvolvido em meu artigo "From porterage to proprietorship: African occupations in Rio de Janeiro, 1808-1850", em *Race and slavery in the western hemisphere*, ed. Stanley L. Engerman e Eugene D. Genovese (Princeton, 1975), pp. 369-393. Outro estudo ocupacional das não-elites urbanas é meu "Suppliers, sellers, servants, and slaves in colonial Brazil", em *Cities and society in colonial Latin America*, ed. Louisa S. Hoberman e Susan M. Solocow (Albuquerque, NM, 1986). Ver também Miers e Kopytoff, *Slavery in Africa*.

2. As conclusões relativas às ocupações dos escravos baseiam-se na leitura de anúncios de escravos nos jornais do período. Em particular, *O Diário do Rio de Janeiro* é uma fonte excelente para a variedade de atividades desempenhadas pelos cativos. Porém, os jornais não fornecem informações sobre o número total de escravos envolvidos em cada tipo de ocupação. Em geral, faltam informações estatísticas e censitárias sobre o tema. O registro pictórico mais rico do trabalho dos escravos encontra-se em Debret, *Viagem*.

3. Os negros de ganho eram escravos que trabalhavam por salário ou vendiam mercadorias nas ruas e entregavam diária ou semanalmente uma quantia determinada de antemão para seus donos. Podiam ficar com o que ganhassem acima dessa quantia. Dessa forma, um escravo "ao ganho" tinha de ganhar dinheiro para sustentar seu dono.

4. Jardineiros: Stewart, *Brazil and La Plata*, pp. 139-140. Debret, *Voyage*, 2:59, gr. 15; George Gardner, *Travels in the interior of Brazil* (Londres, 1846), p. 11; e Graham, *Journal*, p. 162.

5. Jardim Botânico: BN, II-35, 1, 24, n.° 1, Relação dos escravos pertencentes à Nação adidos ao Jardim Botânico da Lagoa Rodrigo de Freitas, 1844; BN, II-35, 1, 24, n.° 2, Matrícula dos escravos nacionais adidos ao Jardim Botânico da Lagoa Rodrigo de Freitas, 1855 (?); Olavo Bilac, "No Jardim Botânico", em Victor de Sá, *Terra carioca*, 2ª ed. (Rio de Janeiro, 1961), pp. 41-42; e Horner, *Medical topography*, pp. 36, 55.

6. Cuidado de animais: Debret, *Viagem*, tomo 1, gr. 30; pp. 182-183, grs. 21 e 14; e cap. 5, nn. 83 e 89.

7. Caçadores e naturalistas: Debret, *Viagem*, 1:174-176, gr. 19; Ruschenberger, *Three years*, pp. 40-41.

8. Pesca: Ewbank, *Life*, p. 199; Ebel, *O Rio*, p. 130 (pesca de caranguejos à luz de tochas); ver também cap. 5, n. 94. Pescadores libolos: *Diário* 1, n.° 19 (19 jun. 1821):128. Pesca de baleia na baía de Guanabara em 1790: Coaracy, *Memórias*, pp. xiv-xv.

9. Conchas: Auguste de Saint-Hilaire, *Voyage dans les provinces de Rio de Janeiro et de Minas Gerais*, 2 vols. (Paris, 1830), 1:5.

10. Capim: Chamberlain, *Vistas*, p. 143; Luccock, *Notes*, pp. 98, 295; Debret, *Voyage*, 2:73, gr. 21; e p. cxxxii de Noronha Santos em Gonçalves dos Santos, *Memórias*, 1:149. Carvão: Debret, *Viagem*, tomo 1:178-179, gr. 20. Arruda: *ibid.*, tomo 2:168-169, gr. 11. Venenos: Sigaud, *Du climat*, pp. 139-140.

11. Luccock, *Notes*, p. 110.

12. Em Angola, Monteiro observou que os povos da costa eram bons carregadores de redes, em especial os de Ambriz. Ele viajou certa vez em rede com pouca bagagem de Ambriz a Bembe — cerca de duzentos quilômetros — em quatro dias com oito carregadores que, sem mostrar cansaço, continuaram a dançar durante várias horas à noite. Monteiro, *Angola*, 1:163-166.

13. Carregadores: Graham, *Journal*, p. 195; Luccock, *Notes*, p. 108; Charles Brand, *Journal*, p. 12; Ewbank, *Life*, pp. 92, 112; Ebel, *O Rio*, pp. 13, 45-46. Um negro de ganho que estava carregando uma porção de ferro morreu quando caiu no campo de Santana e deslocou o pescoço. AN, IJ6 173, Polícia, 16 ago. 1836.

14. Estivadores: Tschudi, *Reisen*, 1:187, tal como citado em Mary W. Williams, "The treatment of negro slaves in the Brazilian empire", *The Journal of Negro History* 15 (jul. 1930): 333; Ewbank, *Life*, p. 118; e Debert, *Voyage*, 2:113, 118, grs. 36, 38. Roubos na alfândega: dr. Vollmer, *Natur- und Sittengemälde der Tropen-Länder* (Munique, 1828), p. 52.

15. Carregadores: Elwes, *A sketcher's tour*, pp. 25-26; J. McF. Gaston, *Hunting a home in Brazil*... (Filadélfia, 1867), p. 12; J. A. B. Beaumont, *Travels*, p. 233; e Ewbank, *Life*, pp. 117-118.

16. A cadeirinha ou serpentina, cortinada para esconder a pessoa que a ocupava, era carregada por dois escravos sobre uma ou duas varas. Ferrez, *O velho Rio*, pp. 49, 157; e Debret, *Viagem*, tomo 2, grs. 5, 12; e tomo 1, gr. 15.

17. Transporte de pessoas: Morales de los Rios Filho, *O Rio*, p. 111; MacDoual, *Narrative*, pp. 316-317; Fazenda, *Antiqualhas*, *Revista do IHGB* 86, vol. 140 (1919): 60; e Schlichthorst, *O Rio*, p. 84.

18. Carregadores de água: James Hardy Vaux, *Memoirs of James Hardy Vaux*, 2 vols. (Londres, 1819), 1:218-219; Leithold, *O Rio*, p. 45; Ruschenberger, *Three years*, pp. 24-25; e Ouseley, *Travels*, 1:13.

19. Carregadores de dejetos: Colton, *Deck and port*, pp.122-123; BN, I-3-15-8, Rodrigo de Sousa Coutinho Conde de Linhares, Oficio do Conde de Linhares... sobre as providencias a serem tomadas na rua Alecrim, proximo ao quartel de cavalaria, Rio de Janeiro, 1809; e *O Periódico dos Pobres* 1, n.° 49 (12 ago. 1850): 2.

20. Cocheiros: Debret, *Viagem*, tomo 2, grs. 14, 27, 30; Ebel, *O Rio*, pp. 14, 30; venda de Raimundo: AN, Seção Legislativa e Judiciária, Cartório do 1.° Oficio de Notas, escrituras, Livro 220, 30 jun. 1819, fólio 142; e venda de dois escravos cegos e negócio de aluguel de cavalos: ibid., Livro 238, 6 jul. 1833. Fólios 167-168.

21. Condutores de mulas: Spix e Martius, *Travels in Brazil*, 1:233; Auguste de Saint-Hilaire, *Voyage à Rio Grande do Sul (Brésil)* (Orléans, 1887), pp. 493-494; Walsh, *Notices*, 2:3-4; Debret, *Viagem*, tomo 1, grs. 15-16; e Gilbert F. Mathison, *Narrative*, p. 22. Carretas: Debret, *Viagem*, tomo 1, gr. 28.

22. Barqueiros: Gardner, *Travels*, pp. 38-39; Ewbank, *Life*, p 112; Debret, *Viagem*, tomo 1, gr. 48; Leithold, *O Rio*, pp. 71-72; Harring, *Tropical sketches*; e A. de La Salle, *Voyage autour du monde*..., 3 vols. (Paris, 1851), 1:142-143, sobre barqueiros que apelavam ao crime para ganhar a quantia exigida por seus donos.

23. Remadores: Ebel, *O Rio*, pp. 10, 59, 88; Debret, *Viagem*, tomo 2:231, grs. 32, 46; Walsh,

Notices, 1:133; Stewart, *Visit*, 1:36-37; Henry Ellis, *Journal*, p. 7; P. J. Forde, *Our cruise!*... (Nova York, 1856), pp. 30-31; Burford, *Description*, p. 10; Gardner, *Travels*, pp. 14, 38-39; Toussaint-Samson, *Parisian*, pp. 37-38; e AN, Cod. 413, vol. 1, Matrículas das embarcações de frete e serviços particulares, empregados no serviço da baia do Rio de Janeiro, 1829-1831, que traz uma amostra de barcos e remadores escravos, cuja maioria era africana.

24. Piloto: Ewbank, *Life*, p. 257; e *Diário* 1, n.° 18 (18 jun. 1821): 120 (escravo crioulo como timoneiro).

25. Marinheiros em navios negreiros: *Diário* 2, n.° 2 (3 nov. 1821): 10 (um escravo africano que havia trabalhado de marinheiro e cozinheiro e fizera "muitas viagens" à África); Luccock, *Notes*, p. 592; e Arquivo Histórico do Itamarati, Parte III, Coleções Especiais, 33, Comissões Mistas (Tráfico de Negros), Lata 4, Maço 3, Embarcação *Brilhante*, 1831-1838. Esse navio trazia o liberto Joze Bruno, que ganhava 20$ por mês, e pelo menos três marinheiros escravos alugados: Joaquim Benguela, Lourenço e Joze, preto de Nação.

26. Escravos marinheiros: Elias Antônio possuía quatro navios, *Europa*, *Infante*, *Diligente* e *São João Americano*, e dezenove escravos marinheiros. Rui Vieira da Cunha, "A vida do Rio de Janeiro através dos testamentos: 1815-1822", *Revista do IHGB* 282 (jan.-mar. 1969): 61-62. O anúncio da venda de oito escravos e um barco e outro de três barcos e seus marinheiros escravos encontra-se em *Diário* 1, n.° 8 (9 ago. 1821): 59. Ver também Moore, *Biography*.

27. Fábricas: PHAEG, 43-1-43, Estatistica de casas de commercio, numero de rezes, embarcações, vehiculos terrestres e notas sobre licenças para obras, alvarás de negocio e receita e despeza, 1843. Ver também Lobo, *História*, 1:105-121, 170-205; e Robert S. Starobin, *Industrial slavery in the old South* (Nova York, 1970), para as indústrias sulistas que empregavam escravos.

28. Os anúncios de venda de fábricas e seus escravos listam geralmente de dez a vinte cativos. Ver, por exemplo, a notícia da venda de uma Fábrica de Pão que empregava e possuía catorze escravos, *Diário* 1, n.° 12 (14 jul. 1821): 90. A fábrica de papel de Zeferino Ferrez, no entanto, empregava de oitenta a noventa pessoas, mas não está claro se eram escravos ou não. Gilberto Ferrez, "Os irmãos Ferrez da Missão Artística Francesa", *Revista do IHGB* 275 (abr.-jun. 1967): 28.

29. Charutos e tabaco: Morales de los Rios Filho, *O Rio*, p. 242; fábrica de tabaco de João Baptista Bastos: AN, IJ6 163, Polícia, 28 jul. 1823 (existira na rua do Aljube, ao lado do morro da Conceição, durante quinze ou dezesseis anos); PHAEG, 58-2-1, Cemitérios dos "negros novos", próximo ao morro da Saúde, no Valongo..., 1829-1839, fólio 5; Antônio do Nascimento Silva, *Que molestias predominão sobre os que se emprègão nas fabricas de tabaco, e charutos, estabelecidas na cidade do Rio de Janeiro?...*, Tese apresentada à Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro (Rio de Janeiro, 1852), pp. 14-15; e Ferreira Soares, *Notas*, p. 73; Sigaud, *Du climat*, p. 272.

30. Fábricas têxteis: BN, I-32, 13, 11, Informação acerca do estado da fábrica de tecidos de algodão da Lagoa Rodrigo de Freitas do Rio, 1822, fólios 1-2. Outra fábrica que produzia tecido comum de algodão (Fábrica das Chitas) localizava-se na paróquia do Engenho Velho na época de d. João VI. Morales de los Rios Filho, *O Rio*, pp. 211-212. Ver também Lobo, *História*, 1:173-174.

31. Fábricas de alimentos e processamento: Horner, *Medical topography*, p. 50; Debret, *Viagem*, tomo1:197-201, gr. 27 (pequeno engenho de açúcar numa loja do largo da Carioca); destilaria de aguardente de Herrn Holting perto de São Cristóvão: Ebel, *O Rio*, pp. 95-96. Padeiros (em 55 padeiros, havia uma mulher e um crioulo; todos os outros eram homens africanos): AN, Cartório do 1° Ofício de Notas, Livro 238, 2 abr. 1833, fólios 106-107; Cartório do 2.° Ofício de Notas, Livro 181, 6 fev. 1839, fólio 94. 1.° Ofício, Livro 254, 28 jan. 1845, fólio 27; 2.° Ofício, Livro 192, 3 out. 1849, fólio 256, e 31 out. 1849, fólio 283; 2.° Ofício, Livro 192, 12 jun. 1849, fólios 118-119. Chocolateiro: *Diário* 2, nº 20 (25 set. 1821): 154. Velas, ceras e sabão (em 22 homens, todos eram africanos, exceto três crioulos e dois de nacionalidade desconhecida): AN, 1.° Ofício, Livro 244, 13 dez. 1848, fólios 146-147; 1ª Ofício, Livro 254, 24 abr. 1845, fólio 80. Oficinas que faziam sacos de couro para sal: AN, IJ3 22, Chancelaria, Ofícios com anexos de petições ao Imperador, 1ª abr. 1824; AN, Cartório do 1.° Ofício de Notas, Livro 241, 4 ago. 1836, fólio 129. Venda de oficina de couro e quatro escravos, Antônio e Francisco Rebollos, Joze Benguela e Estevão Inhambane; e fazedores de selas são todos negros: Ebel, *O Rio*, p. 70.

32. Açougueiros e trabalhadores de matadouros: Horner, *Medical topography*, p. 67; Luccock, *Notes*, p. 43; Walsh, *Notices*, 1:508; Ewbank, *Life*, pp. 64, 277; Debret, *Viagem*, tomo 1:202-204, gr. 28; 269-272, gr. 46; PHAEG, 53-3-14, Carnes Verdes e Matadouros..., 1832-1837, fólios 61-62; e 53-3-14, Carnes Verdes e Matadouros, Memoria sobre o Corral do Matadouro..., 1835.

33. Tanoeiros (dezessete africanos e um crioulo): AN, Cartório do 1.° Ofício de Notas, Livro 208, 12 jun. 1813, fólio 39.

34. Fábrica Imperial de Pólvora: Spix e Martius, *Travels*, 1:223; José Saturnino da Costa Pereira, *Apontamentos para a formação de um roteiro das costas do Brasil...* (Rio de Janeiro, 1848), pp. 55-56; e AN, Cod. 572, Armário 4, Livro 8, Papéis da Casa Imperial, Doc. 13, fólios 37-38; Doc. 15, fólio 41; Doc. 18, fólio 46; Doc. 19, fólio 49; e Doc. 56, fólio 162.

35. Fundição de Ipanema: AN, Cod. 572, Armário 4, Livro 8, Papéis da Casa Imperial, Doc. 9, Ofício do Conselheiro Paulo Barbosa a Salvador José Maciel..., 1844, fólios 27-30; outras correspondências: Doc. 10, fólios 31-32; Doc. 12, fólio 35; Doc. 14, fólio 39; Doc. 16, fólio 42; Doc. 17, fólio 44; e Doc. 20, fólio 50. *Annuario Politico, Historico e Estatistico do Brasil*, 1846-1847, 2 vols. (Rio de Janeiro, s. d.), 2:225; BN, Coleção Tavares Bastos, I-11-1-24, Escravidão, Cadernos de notas, Caderno II, 1865-1866, fólio 8.

36. Trabalhadores em pedreiras: Debret, *Viagem*, tomo 1:271-272, gr. 47; Ewbank, *Life*, pp. 118, 441-442; e Sigaud, *Du climat*, p. 344.

37. Canteiros: PHAEG, 6-1-47, Escravos ao ganho, 1846-1850, fólios 126-127; *Diário* 2, n.° 1 (out. 1821): 5:6 (fugitivos); e Debret, *Viagem*, tomo 1, gr. 33.

38. Construção de estradas: Debret, *Viagem*, tomo 1:223, gr. 33; PHAEG, 6-1-23, Documentos sobre a Escravidão e Mercadores de Escravos, 1816-1822, fólios 84-89, 94-97; *ibid.*, 6-1-47, Escravos ao ganho, 1846, 1849, fólios 24-27, 126-127; *ibid.*, 39-1-28, Africanos livres empregados em trabalhos e obras publicas da Municipalidade, 1852-1861; e AN, IJ6 468, Ofícios do Chefe de Polícia e Casa de Correção sobre Africanos, 1834-1864.

39. Acendedores de lampiões: Debret, *Voyage*, 3, gr. 4; Delgado de Carvalho, *História da cidade do Rio de Janeiro* (Rio de Janeiro, 1926), p. 112; *Diário* 19, n.° 25 (30 jan. 1840): 4; AN, Cod. 363, Despesas da Administração dos Escravos Libertos da Escuna *Emília*, 1821, fólios 2-4; AN, IJ6 468, Ofícios do Chefe de Polícia e Casa de Correção sobre Africanos, 1834-1864; e AN, IJ6 469, Escravatura, Correspondência de diversas autoridades, 1824-1864.

40. Bombeiros: Bastos Ribeiro, *Crônicas*, p. 13; Ewbank, *Life*, p. 280 ; e IHGB, Lata 364, n.° 4, Colleção Senador Nabuco, Importação de africanos livres..., 1857.

41. Laçadores de cães: PHAEG, 43-2-59, Extincção de cães... Despeza feita com a matança na freguezia de S. José, 1830 e 1833.

42. Varredores de rua: IHGB, Lata 364, nº 4, Nabuco, Africanos livres, 1855; e PHAEG, 39-1-28, Africanos livres empregados em trabalhos e obras publicas da Municipalidade, 1852, fólio 1.

43. Artífices e artesãos: Lobo, *História do Rio*, 1:111-112. Segundo Ewbank, *Life*, p. 370, os carmelitas tinham seis escravos e cinqüenta escravas em sua propriedade.

44. Os termos são de anúncios do *Diário*. As referências específicas são 27 nov. 1821, p. 171; 7 jun. 1821, p. 31; 9 jun. 1821, p. 46; 18 set. 1821, p. 108; e 9 nov. 1821, p. 51.

45. Graham, *Journal*, p. 170; e Spix e Martius, *Viagem*, 1:124.

46. Carpinteiros, pedreiros, canteiros, gravadores em madeira, pintores etc. aparecem em anúncios de "à venda" do *Diário*, 1821, *passim*. Ver também Debret, *Voyage*, 2:65, gr. 34; e Ewbank, *Life*, pp. 187, 195. Calafates: Peterson, *The journals*, vol. 136, n.º 2, p. 86.

47. Trabalhadores em metal: Ewbank, *Life*, pp. 72, 100, 193, 195. Algemas de ferro: Debret, *Voyage*, 2:132; e Ewbank, *Life*, pp. 437-438. Ida Pfeiffer, *A lady's voyage round the world* (Londres, 1852), p. 7. Para um mestre latoeiro e seus escravos, ver PHAEG, 44-1-24, Funileiros e Latoeiros, 1815, fólio 16. Um ourives e outro lapidador: *Diário*, 2, nº 16 (20 nov. 1821): 122; e nº 27 (31 out. 1821): 210.

48. Ewbank, *Life*, p. 162; e Morales de los Rios Filho, *O Rio*, pp. 268-269.

49. Alfaiates: John Parish Robertson e William Parish Robertson, *Letters on Paraguay*... 2 vols. (Londres, 1838), 1:146; Gilberto Freyre, *O escravo nos anúncios de jornais brasileiros do século XIX* (Recife, 1963), p. 162; em 25 e 27 jun., três alfaiates foram anunciados como fugitivos, *Diário* 1, nº 23 (25 jun. 1821): 161; e nº 25 (27 jun. 1821): 177; e Grã-Bretanha, Foreign Office, *British and foreign state papers*, 1851-1852, vol. 41, *Correspondence of Great Britain, relative to the slave trade*, 1851-1852 (Londres, 1864), p. 378.

50. Costureiras: Debret, *Viagem*, tomo 1:216.

51. Sapateiros: PHAEG, 50-1-12, Sapateiros, 1813-1827, fólios 2-3, 17-18, 22; Debret, *Voyage*, 2:91-92, gr. 29. O sapateiro e escravo fugitivo Luís Mina foi descrito por seu senhor como sendo magro, fraco, humilde e "muito quebrado de espírito". Luís era seu escravo havia doze anos quando fugiu em 1821. *Diário* 1, nº 17 (17 jun. 1821): 111. O caso de um sapateiro mulato que trabalhara durante muitos anos em diferentes lojas da rua do Cano: *O Correio Mercantil*, 21 set. 1821, p. 108.

52. Barbeiros-cirurgiões: Debret, *Viagem*, tomo 1:151-154, gr. 12; La Salle, *Voyage*, 1:144; Ewbank, *Life*, pp. 195-196; e PHAEG, 6-1-23, Documentos sobre a Escravidão, fólios 92-93. A sangria era praticada também em Angola e as sanguessugas eram "um artigo importante de exportação" de Angola para o Brasil. Monteiro, *Angola*, 2:263, 266.

53. *Correio Mercantil*, 10 set. 1830, p. 72; pedidos de licenças para sangradores em navios negreiros: PHAEG, 50-1-5, Sangradores e Dentistas, 1827 e 1833, fólios 2, 4-6.

54. Barbeiros ambulantes: Debret, *Viagem*, tomo 1:149-150, gr. 11.

55. Parteiras: Ewbank, *Life*, p. 247; *Diário* 2, nº 7 (9 nov. 1821): 52; PHAEG, 47-1-47, 47-1-48, Parteiras, 1820-1878; Imbert, *Manual*, 2:252; e Morales de los Rios Filho, *O Rio*, p. 114.

56. Curandeiros: Debret, *Viagem*, tomo 1:268-269, gr. 46; Sigaud, *Du climat*, pp. 151-153; e Ubaldo Soares, *A escravatura*, *passim*.

57. Enterros: Horner, *Medical topography*, p. 237; Debret, *Viagem*, tomo 2, grs. 15-16.

58. Graham, *Journal*, p. 166; Debret, *Voyage*, 2:129, gr. 41.

59. Spix e Martius, *Viagem*, 1:112.

60. Músicos: Ewbank, *Life*, p. 251; Dabadie, *A travers*, p. 18; Chamberlain, *Vistas*, p. 63; e Debret, *Viagem*, tomo 1:151, gr. 12; Graham, *Journal*, p. 197; e Almeida Prado, *Tomas Ender*, p. 221.

61. Seidler, *Dez anos*, pp. 46-47.

62. Pintores e escultores: Ewbank, *Life*, pp. 195, 400. O velho africano talvez fosse o escultor

João Vermelho, escravo de um fabricante de imagens. Fazenda, *Antiqualhas*, *Revista do IHGB* tomo 88, vol. 142 (1920): 391-392; Ewbank, *Life*, pp. 210-211, 217-220; Debret, *Voyage*, 2:4; e Luccock, *Notes*, p. 336.

63. Impressores: Ewbank, *Life*, p. 193; Helen Caldwell, *Machado de Assis: the Brazilian master and his novels* (Berkeley, 1970), p. 17.

64. Flores: Stewart, *Brazil and La Plata*, p. 147; e Elwes, *A sketcher's tour*, p. 16.

65. Funções de escravas na África: Miers e Kopytoff, *Slavery in Africa*, *passim*.

66. Vendedores ambulantes: Debret, *Voyage*, 2:56, gr. 13; Just Jean Etienne Roy, *L'Empire du Brésil*... (Tours, 1867), pp. 64-65; Chamberlain, *Vistas*, p. 97; Ewbank, *Life*, p. 94; Stein, *Vassouras*, pp. 89-90; e licenças para negros de ganho: PHAEG, 6-1-47 a 6-1-61, Escravos ao ganho, 1845-1886.

67. Vendedoras ambulantes: Debret, *Voyage*, 2, gr. 41; Sir Charles J. Fox Bunbury, *Narrativa de viagem de um naturalista inglês*..., trad. Helena Garcia de Sousa (Rio de Janeiro, 1943), p. 19; em Luanda, Angola, "quase todos" os vendedores no mercado eram mulheres, Monteiro, *Angola*, 2:25.

68. Objetos carregados: Debret, *Voyage*, 2:101, gr. 32; 56, gr. 13; 3, gr. 11; Ewbank, *Life*, pp. 92-93, 246; Chamberlain, *Vistas*, pp. 47-48; e PHAEG, 6-1-47, Escravos ao Ganho, 1846-1850, fólio 171; e mendigos ao ganho: *O Philantropo*, nº 11, 15 jun. 1849.

69. Vendedores de comida: Ewbank, *Life*, pp. 92-93, 96, 324; PHAEG, 61-3-16, Commercio de peixe e industria da pesca, 1851-1859, fólio 10; Horner, *Medical topography*, pp. 125-126; Dabadie, *A travers*, p. 7; Chamberlain, *Vistas*, pp. 49-50, 103-104; Ribeyrolles, *Brasil Pitoresco*, 2:166; Debret, *Voyage*, 2:110-111, 116, grs. 35, 37; 2:106, gr. 33; 2-101, gr. 32; 2:70, 103-104, gr. 20. Walsh, *Notices*, 2:391-392; 1:501-502; Seidler, *Dez anos*, p. 51; e Morales de los Rios Filho, *O Rio*, pp. 54, 247.

70. Prostituição: Schlichthorst, *O Rio*, p. 101; Morales de los Rios Filho, *O Rio*, p. 51; Dabadie, *A travers*, p. 57. Os senhores também usavam os jornais para solicitar fregueses para suas escravas. Um anúncio provocativo aparece no *Diário* 2, nº 24 (29 set. 1821): 188. Harro-Harring, *Tropical sketches*, gr. 23, mostra uma mulher selecionando mulheres jovens para a prostituição no mercado de escravos. Ver também Herculano Augusto Lassance Cunha, *Dissertação sobre a prostituição, em particular na cidade do Rio de Janeiro*. Tese apresentada à Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro (Rio de Janeiro, 1845), pp. 17-23, 32, 60; Leithold, *O Rio*, p. 32; e Heredia de Sá, *Algumas reflexões*, pp. 31-32.

71. Tendo em vista a escassez de mulheres, quando tantos meninos faziam serviço doméstico, é de se suspeitar que a prostituição masculina e as relações homossexuais não fossem raras. Heredia de Sá, *Algumas reflexões*, pp. 15-16.

72. Mucamas: Raymond S. Sayres, *The negro in Brazilian literature* (Nova York, 1956), p. 152; Debret, *Voyage*, 2:47, gr. 10; Ribeyrolles, *Brasil Pitoresco*, 3:38; e *Diário* 2, nº 9 (10 out. 1821): 64, que dá um exemplo de anúncio de uma mulata liberta para governanta.

73. Amas-de-leite: o *Diário*, bem como outros jornais, trazia muitos anúncios de compra e aluguel de amas-de-leite. Encontramos em 24 jul. 1821, p. 157, um anúncio típico: "Está à venda uma ama-de-leite negra com um bebê de um mês e meio de sua primeira gravidez. Nação rebolo". O anúncio diz que tinha dezoito anos. Um retrato da ama-de-leite de Pedro II encontra-se em Pedro Calmon, *História do Brasil*, vol. 5, *Século XIX: o Império e a ordem liberal* (Rio de Janeiro, 1959), p. 1582; e Shclichthorst, *O Rio*, p. 93.

74. Uma das explicações mais comuns para a alforria de crianças escravas crioulas ou mulatas era que tinham sido "crias da casa". Ver capítulo 11.

75. Cocheiros: Ruschenberger, *Three years*, p. 26; Walsh, *Notices*, 1:331; e Mello Barreto Filho

e Hermeto Lima, *História*, p. 174. Alguns escravos trabalharam também dirigindo carruagens para o major Von Suckow, um ex-oficial prussiano que as alugava para passeios na cidade e no campo e vestia seus escravos com uniformes prussianos. Príncipe Adalbert da Prússia, *Travels of His Royal Highness*..., trad. Robert H. Shomburgk e John E. Taylor, 2 vols. (Londres, 1849), 1:236.

76. Cozinheiros e compradores: Candler e Burgess, *Narrative*, pp. 39-40; e Marrocos, "Cartas" 56:378.

77. Costureiras: Luccock, *Notes*, pp. 115-116; e Debret, *Voyage*, 2:101, gr. 32.

78. A especialização da mão-de-obra na lavagem de roupas é evidente nos anúncios classificados, porque escravos(as) eram vendidos(as) como engomadores(as), passadores(as) e lavadores(as). Ver Leithold, *O Rio*, p. 30; Debret, *Voyage*, 2:147, gr. 48; Luccock, *Notes*, p. 77; Walsh, *Notices*, 1:501-502; Ruschenberger, *Three years*, pp. 52-53; Colton, *Deck*, pp. 114,115; Ewbank, *Life*, pp. 74, 113-114; e Graham, *Journal*, p. 161.

79. Pretas velhas: Ewbank, *Life*, p. 116.

80. Condições melhores para os escravos domésticos: A. P .D. G., *Sketches*, p. 301; Debret, *Voyage*, 3:147; Rugendas, *Viagem*, p. 147; Coaracy, *Memórias*, 3:362; Burlamaqui, *Memória*, p. 87; e Luccock, *Notes*, p. 548.

81. Os anúncios de criadas domésticas mencionavam amiúde que a mulher jamais saíra de casa, exceto para ir à missa. Ver, por exemplo, *Diário* 2, nº 14 (18 set. 1821): 108.

82. Supervisores: Stein, *Vassouras*, p. 161; ver também notas 14-15, 22-24, 72, acima.

83. A 9 maio 1855, Delfino Antônio de Miranda, um nagô (ioruba) mina pediu uma licença para seu escravo Augusto, nagô mina, para ir ao ganho. Ele possuía também André, outro nagô mina. PHAEG, 6-1-43, Escravos ao ganho, 1855, fólios 47-48. Fazenda, *Antiqualhas*, *Revista do IHGB*, tomo 88, vol. 142 (1920): 350.

84. Jóias: Thomas Ashe, *A commercial view, and geographical sketch, of the Brasils*... (Londres, 1812), p. 17; e Leithold, *O Rio*, p. 30, sobre libertas que ganhavam tão bem como lavadeiras que tinham correntes de ouro e outras escravas. Ver também capítulo 8.

85. PHAEG, 43-1-43, Estatistica de casas de commercio, numero de rezes, embarcações, vehiculos terrestres e notas sobre licenças para obras, alvarás de negocio e receita e despeza, 1843.

86. PHAEG, 43-1-42, Estatistica da Freguezia de Santa Rita: Rellação nominal das cazas de Negocios da Freguezia de Santa Rita pertencente a anno de 1841. Havia cinco barbeiros africanos e dois crioulos. Dos 34 quitandeiros, dez homens e dezesseis mulheres eram africanos; quatro homens e quatro mulheres eram crioulos.

87. F. Agenor de Noronha Santos, *Meios de transporte no Rio de Janeiro*, 2 vols. (Rio de Janeiro, 1934), 1:37-38; e Carlos da Silva Araújo, "Como o doutor Chernovitz viu a escravidão no Brasil (1840-1841)", *Revista de História e Arte*, n.ºs 3-4 (abr.-set. 1963): 81.

88. Rugendas, *Viagem*, p. 151.

8. SAMBA E CANÇÃO: A CULTURA ESCRAVA AFRO-CARIOCA (PP. 292-340)

1. Segundo Gerhard Kubik, em *Angolan traits in black music, games and dances of Brazil*... (Lisboa, 1979), p. 25, "Umbanda é a ciência médica indígena de Angola. [...] Entre os trabalhos de um *kimbanda* [médium] em Angola está, por exemplo, o de fazer contato com um espírito insatisfeito que aflige uma pessoa com doença. O contato é possível mediante um médium profissional em

cujo corpo o espírito entra e através do qual ele fala ao grupo reunido. O público pode então fazer perguntas ao espírito para descobrir os motivos de sua insatisfação".

2. Línguas: Kotzebue, *A new voyage*, 1:45; Schlichthorst, *O Rio*, p. 139; Lima Duarte, *Ensaio*, p. 32. Para palavras africanas de 1906, ver João do Rio, *As religiões no Rio* (Rio de Janeiro, 1906), pp. 1-57.

3. *Diário* 1, nº 15 (18 jul. 1821): 120; e Schlichthorst, *O Rio*, pp. 67-68, 140.

4. Escravo moçambique que esquecera sua própria língua: *Diário* 2, nº 15 (17 out. 1821): 128.

5. Línguas do comércio: Simon e Phoebe Ottenberg, eds., *Cultures and societies of Africa* (Nova York, 1960), p. 67.

6. Escritos afro-cariocas: Almeida Prado, *Tomas Ender*, p. 292; e *O Periódico dos Pobres* 1, nº 24 (10 jun. 1850): 3. A única narrativa longa de escravo desse período, ditada por um escravo e escrita no estilo do inglês norte-americano da metade do século XIX, é a *Biography of Mahommah G. Baquaqua*, escrita e revisada "com suas próprias palavras" por Samuel Moore (Detroit, 1854). Uma carta assinada por "Hum Angolense" protestava contra a política racista do governador de Angola, que só aceitava brancos nos cargos políticos. O autor desconhecido reclamava da "diferença odiosa" com que ele tratava os homens devido à "simples diversidade de cores". Observava também que muitos homens de cor honravam suas altas posições no Brasil, mas o governador de Angola os impedia de fazer isso em Angola por causa da cor. Ver "Variedades Correspondencia", *Aurora Fluminense* 2, nº 151 (9 fev. 1829): 623-624.

7. Um dono descreveu seu escravo fugitivo como sabendo ler, escrever e contar bem: *O Correio Mercantil*, 28 ago. 1830, p. 36. Para assinaturas de libertos e escravos, ver AN, Seção Legislativa e Judiciária, Cartório do Primeiro Oficio de Notas, Escrituras, livros de notas, 198 a 255; e as cartas de constituição de irmandades negras em AN, Caixa 290, Mesa da Consciência e Ordens, Irmandades, Rio de Janeiro, 3 pacotes.

8. Escolas primárias: Walsh, *Notices*, 1:390; Candler e Burgess, *Narrative*, p. 43; e Morales de los Rios, *O Rio*, p. 352 (25 escolas em 1842 e 29 em 1850).

9. Africanos educados no Rio: AN, Cod. 242, Termos de contagem de escravos vindos da Costa d'África, 1795-1811, fólio 170; Gonçalves dos Santos, *Memórias*, 1:384; e AN, IJ6 202, Polícia, 20 fev. 1844.

10. Escolas particulares e profissionais: Luccock, *Notes*, p. 567; *Diário* 1, nº 2 (3 jul. 1821), p. 15; 2, nº 1 (2 nov. 1821), p. 5; 2, nº 9 (12 nov. 1821), p. 71; e Ewbank, *Life*, p. 73, que descreve uma sala de aula com duzentos meninos de seis a treze anos, incluindo brancos, negros, mulatos e índios, que aprendiam "leitura, escrita, aritmética e desenho" no Arsenal Militar. Pedido de licença para ensinar a escravos a arte de ser cocheiro: PHAEG, 6-1-43, Escravos ao Ganho e Escravidão, 1833, fólios 2-3. Um anúncio típico de escola para escravos domésticos aparece em *Diário* 2, nº 12 (13 out. 1821), p. 92: "Qualquer pessoa tendo alguma escrava crioula ou africana que quiser que lhe ensinem a cozinhar e engomar residindo durante sua instrução na casa de algumas senhoras, ir até a rua do Lavradio, nº 127 para negociar". Roderick J. Barman, em comunicação pessoal, 27 nov. 1977, sugere também que os escravos talvez contratassem um dos professores que davam aulas particulares para que lhes ensinasse a ler e escrever.

11. *Diário* 1, nº 22 (23 jun. 1821), p. 152; e *Correio Mercantil*, 28 ago. 1821, p. 36.

12. Monteiro, *Angola*, 1:223.

13. AN, IJ6 170, Polícia, 27 fev. 1835.

14. AN, IJ6 212, Polícia, 2 dez. 1849. Os escravos muçulmanos importados para o Brasil eram

chamados de malês, palavra derivada evidentemente do ioruba *imalé*. Ver J. Michael Turner, "Les Bresiliens — The impact of former Brazilian slaves upon Dahomey" (diss. de Ph. D., Boston Uni- versity, 1975), p. 18.

15. Raeders, *Le compte*, pp. 74-76. Segundo Etienne I. Brazil, "Os malês", *Revista do IHGB* 72, vol. 120, parte 2 (1909): 75, a livraria Laemmert vendia outrora livros em árabe.

16. Ver cap. 10, n. 88, sobre insultos.

17. Rituais de respeito: Dabadie, *A travers*, p. 44; Henderson, *A history*, p. 70; e Ewbank, *Life*, p. 400. Debret, *Viagem*, 2:155 observou que as escravas também ensinavam seus filhos a dizer "a bênção, meu senhor". Mulheres e crianças libertas usavam as mesmas fórmulas com seus mari- dos e pais.

18. Schlichthorst, *O Rio*, p. 140; e Edmundo Teodoro Bösche, *Quadros alternados de viagens*..., trad. Vicente de Souza Queirós, *Revista do IHGB* 83 (1918): 228-229. Melville J. Herskovits, *The New World negro*..., ed. Frances S. Herskovits (Bloomington, Ind., 1966), p. ix, discute a polidez e o respeito pelos mais velhos entre africanos. No Sul dos Estados Unidos, ele observa que os negros utilizavam as "formas" brancas de polidez, mas mantinham o "espírito" da polidez africana.

19. Robertson e Robertson, *Letters*, 1:145, 165-166; William Scully, *Brazil*... (Londres, 1866), p. 10; e Leithold, *O Rio*, p. 34. Na África, Monteiro, *Angola*, 2:270, observou que os "mais dados ao hábito" de cheirar rapé eram "os mushicongos e os nativos do país Zombo adiante".

20. Debret, *Viagem*, tomo 1:185; e Schlichthorst, *O Rio*, p. 140.

21. Estilos de vestir antigos: Coaracy, *Memórias*, 3:331; Vaux, *Memoirs*, 1:219-220; Leithold, *O Rio*, pp. 28, 34; Schlichthorst, *O Rio*, p. 91; Debret, *Viagem*, tomo 1:184-186, gr. 22; tomo 2, grs. 15-16, *passim*; e *O Barão von Löwenstern no Brasil 1827-1829; Desenhos originais*... (São Paulo, 1972). Exemplos de jóias em ouro de escravos encontram-se no Museu Carlos Costa Pinto, em Salvador, Bahia.

22. Estilos de vestir posteriores: Desmons, *Panorama da cidade do Rio de Janeiro*, Coleção Mauá II (Álbum nº 2) (Rio de Janeiro, 1963); Gilberto Ferrez e Weston J. Naef, *Pioneer photographers of Brazil 1840-1920* (Nova York, 1976), p. 25; e Toussaint-Samson, *Parisian*, frontispício, pp. 44 e 81-82 (escravas agrícolas).

23. Roupas mínimas dos escravos: ver cap. 5, n. 54; Ewbank, *Life*, pp. 78, 402; Debret, *Viagem*, tomo 2, grs. 5-6,15; tomo 1, grs. 36-38, *passim*. Toussaint-Samson, *Parisian*, p. 73; e *Löwenstern, Desenhos*.

24. Chapéus: Debret, *Viagem*, tomo 2, grs. 5, 12; tomo 1, grs. 36, 38, 16-17, 19, 21, 11, 41-42. Plumas no chapéu: *ibid.*, tomo 1, grs. 11, 33, 36; tomo 2, gr. 16; e Toussaint-Samson, *Parisian*, pp. 93-94 ("plumas de todas as cores" na cabeça de um rei); sobre escravas, *Löwenstein, Desenhos*. Plumas no Sul de Angola: H. Capello e R. Ivens, *De Benguella ás Terras de Iácca*..., 2 vols. (Lisboa, 1881), 1:145.

25. Capello e Ivens, *De Benguella*, 1:9, 11 (soba de chapéu).

26. Cicatrizes: O *Diário* tem boas descrições de marcas, tatuagens e cicatrizes étnica nos anún- cios de fugitivos; Debret, *Viagem*, tomos 1-2, *passim*; Rugendas, *Viagem*, grs. 2/6, 8-10, 13-14; Schlichthorst, *O Rio*, p. 105; e Weech, *Brasiliens*, pp. 103, 105-107.

27. Weech, *Brasiliens*, pp. 105-107, 88; Debret, *Viagem*, tomo 1, grs. 22, 36; e pp. 128-129. Penteados em Angola: Capello e Ivens, *De Benguella*, vols. 1-2, *passim*.

28. A figa é um "talismã para proteger contra o mal" e um "bom amuleto de sorte, feito geral- mente de madeira ou metal, na forma de um punho fechado com o polegar entre os dedos indi- cador e médio". Seth Leacock e Ruth Leacock, *Spirits of the deep* (Nova York, 1975), p. 377

29. Jóias e amuletos: Debret, *Viagem*, tomos 1-2, especialmente tomo 1, gr. 22; gr. 20, p. 179; tomo 2, grs. 7-8; e Ewbank, *Life*, pp. 131-133 (ilustrações) e 246. As figas e os dentes de animais daquela época ainda podem ser vistos no Rio presos a colares de contas ou correntes conhecidas como "seguranças", que têm uma combinação de estrelas de cinco e seis pontas, corações, cres- centes, chaves, espadas, machadinhas e cruzes (seguranças de minha coleção).

30. Debret, *Viagem*, tomo 2, gr. 11, ilustra uma escrava que está vendendo arruda e o modo como elas usavam a erva: Ewbank, *Life*, pp. 291-292, 243-246, traz um retrato de são Benedito que os escravos usavam junto à pele (p. 291) e do cavalo-marinho (p. 246). O africanista Joseph C. Miller, em carta de 1º de fevereiro de 1985, observa que a arruda era "um símbolo de dor ou pe- sar — pelos muitos escravos mortos?, ou pela perda da terra natal?".

31. Uma reza usada como "talismã poderoso" que cada homem levava consigo para ficar invulnerável encontra-se em AN, IJ6 170, Polícia, 27 fev. 1835. Plantas de vários tipos, como a ar- ruda, decoravam comumente os escravos nos retratos de Debret, *Viagem*.

32. Toussaint-Samson, *Parisian*, p. 93, registrou que um rei africano em uma fazenda "apare- cia armado com um longo bastão branco, signo aparente, para eles, de seu comando". Bastões em adornos funerais: Debret, *Viagem*, tomo 2, gr. 16.

33. Debret, *Viagem*, especialmente tomo 1, grs. 36, 11, 13-14. A pulseira pode ser uma referên- cia às pulseiras que os novos iniciados no candomblé usam atualmente. Ver Fernando Costa, *A prática do candomblé no Brasil* (Rio de Janeiro, 1974), pp. 85, 87, 89, 100. Armas: Rugendas, *Viagem*, grs. 4/14, 16, 18; e *Löwenstern, Desenhos*.

34. Debret, *Viagem*, tomo 1, grs. 20, 41 (compra de tabaco); Rugendas, *Viagem*, grs. 4/18, 4/5; e Ewbank, *Life*, pp. 125-126. "Pango", conhecido também como "diamba", é uma variedade de maconha (*Cannabis sativa, var. indica L.*). Uma lei de 1830 proibia que os escravos usassem diam- ba. Em Angola, a "maconha selvagem", conhecida como diamba, era plantada "em volta de todas as cabanas". Ver Manuel R. Querino, *Costumes africanos no Brasil* (Rio de Janeiro, 1938), p. 71; Edi- son Carneiro, *Antologia do negro brasileiro* (Rio de Janeiro, 1950), p. 141; Melo Morais Filho, *Festas*, p. 424; e Monteiro, *Angola*, 2:256-258.

35. Rugendas, *Viagem*, gr. 4/3.

36. Cestos, esteiras e outros objetos de fibra tecida: Luccock, *Notes*, p. 110; Rugendas, *Viagem*, grs. 4/3 e 4/5; Debret, *Viagem*, tomo 1:128-129, gr. 6; p. 147, gr. 10; p. 150, gr. 11; pp. 155-158, gr. 12-bis; pp. 159-160, gr. 13; grs. 14, 17; pp. 177-179, gr. 20; grs. 34, 42, 45; e tomo 2, gr. 5; pp. 150-151, gr. 7; gr. 11; e p. 178, gr. 14. Cestos indígenas semelhantes a alguns de Debret encontram-se em Karl Laman, *The Kongo*, 3 vols. (Estocolmo, 1953), 1:136-143.

37. Cerâmica: Debret, *Viagem*, tomo 1, gr. 6-bis, pp. 132-136 e grs. 8-9; Ewbank, *Life*, pp. 350-360; e *Löwenstern, Desenhos*. Embora a maior parte da cerâmica destinada a rituais religiosos fos- se produzida escondido da polícia, Ewbank, *Life*, p. 406, registra que esta confiscou um "grande jarro" usado em "Candombe". Potes e jarros de barro ainda são comuns nas cerimônias de um- banda e candomblé (observação pessoal no Rio, 1972-73, 1977-78). Ver também Costa, *Prática do candomblé*, pp. 32, 130, 133-134, 137. Pedaços de barro quebrado ainda aparecem em sepulturas (observação pessoal de túmulos, ilha de Paquetá e Jacarepaguá, 1977-78). Recipientes de água do Congo (*mvungu*): Robert F. Thompson e Joseph Cornet, *The four moments of the sun: Kongo art in two worlds* (Washington, DC, 1981), p. 160.

38. Barris de água: Debret, *Viagem*, tomo 1, grs. 41-42; e Rugendas, *Viagem*, gr. 4/14. Latas de leite: Debret, *Viagem*, tomo 1, gr. 21. Enormes jarros de duas alças de um carregador de água: *Löwenstern, Desenhos*.

39. Panelas de cobre: Debret, *Viagem*, tomo 1, gr. 35; e Rugendas, *Viagem*, grs. 4/11 e 4/18. Ainda é possível comprar as panelas representadas por Rugendas perto de Ouro Preto, Minas Gerais. Colheres de madeira, conchas que serviam de colher e "chatas e cacos de barro" que serviam de pratos: Debret, *Viagem*, tomo 1:228, gr. 35. Pratos, utensílios e bandejas de madeira: Debret, *Viagem*, tomo 1:130-131, gr. 6-bis e grs. 32-33. Toussaint-Samson, *Parisian*, frontispício e p. 122; e Löwenstern, *Desenhos* (banheira de madeira).

40. Fulah: Ewbank, *Life*, pp. 399-400. Mestre Valentim (Valentim da Fonseca e Silva): Coaracy, *Memórias*, 3:36-39, 152, 197, 224-225, 302, 449, 458-460, 511.

41. Ewbank, *Life*, p. 195. Fazenda, *Antiqualhas*, *Revista do IHGB* tomo 88, vol. 142 (1920): 391-392.

42. O ex-voto é uma imagem, esculpida em madeira ou cera, às vezes pintada, que representa um corpo humano ou suas partes, um animal ou seus membros, como uma pata de vaca, um objeto mecânico, como um caminhão no século XX, ou mesmo uma casa — em outras palavras, qualquer coisa que tenha sido salva, protegida, resgatada etc. com a ajuda de um santo. Ewbank, *Life*, pp. 153-154, 290, descreve vários ex-votos. Observa ele: "Aqui estão cinco mãos, três pés, duas pernas, quatro braços, o mesmo número de cabeças, os seios de uma mulher, um par de olhos, queixos e partes que não consigo descobrir o que são". Estão ilustradas também imagens que representam o evento pelo qual o devoto agradeceu e placas com inscrições. Quando visitou a loja de um fabricante de velas, encontrou "abdomes, seios sozinhos ou em par, coxas, corações, bochechas, dedos do pé, joelhos e rostos", bem como bebês. Havia sete fabricantes de ex-votos, muitos para exportação para o interior. Uma coleção pequena, mas representativa está preservada no Museu de Antropologia de Recife, Pernambuco.

43. Ewbank, *Life*, pp. 224, 96.

44. *Ibid.*, pp. 96, 406; Etienne I. Brazil, "O fetichismo dos negros do Brasil", *Revista do IHGB*, tomo 74, vol. 124, parte 2 (1911): 193-260; e H. Furcy de Bremoy, *Le voyageur poète...*, 2 vols. (Paris, 1833), 2:110-111.

45. Ewbank, *Life*, pp. 218-219.

46. Luccock, *Notes*, p. 253; Debret, *Viagem*, tomo 1:268, gr. 46; tomo 1:220 (máscaras no entrudo); tomo 2, gr. 21; e n. 114 adiante.

47. Ewbank, *Life*, pp. 289, 183.

48. Debret, *Viagem*, tomo 1, gr. 13; e Rugendas, *Viagem*, gr. 2/7.

49. Debret, *Viagem*, tomo 2:185-186; observação pessoal em centros de umbanda do Rio, 1977-78; e José Redinha, *Paredes pintadas de Luanda* (Lisboa, 1953).

50. Spix e Martius, *Viagem*, 1:113; e Monteiro, *Angola*, 1:288-289, 291. Para as cozinhas afro-brasileiras, ver Querino, *Costumes*, pp. 180-225; Margarette de Andrade, *Brazilian cookery* (Rutland, Vt., 1965), pp. 40, 49-64; e angu: Debret, *Viagem*, tomo 1:228-229, gr. 35.

51. Em Moçambique, Salt observou os escravos coletando mariscos e pescando para se alimentar. Henry Salt, *A voyage to Abyssinia...* (Londres, 1814), p. 52. A partir das comidas que descreve, parece que os escravos de Moçambique tinham alimentação semelhante aos de Angola e do Rio. Ver também Andrade, *Brazilian cookery*, pp. 38-39, 50, 299; e Monteiro, *Angola*, 2:239-240, 313.

52. Antônio José de Souza, *Do regime*, p. 31; Monteiro, *Angola*, 1:96-97, 131-132, 293-294, 297; Andrade, *Brazilian cookery*, pp. 50, 53, 62-63; e Spix e Martius, *Viagem*, 1:116.

53. Andrade, *Brazilian cookery*, p. 79; e Monteiro, *Angola*, 1:292. Toussaint-Samson, *Parisian*, pp. 78, 86, sobre feijoada para os senhores e feijão para os escravos numa fazenda.

54. Spix e Martius, *Viagem*, 1:116. Os óleos de dendê e de amendoim vinham de Angola e Benguela e a pimenta, de Moçambique.

55. *Cap.* 5, nn. 83, 89-105.

56. A discussão seguinte sobre instrumentos musicais abrange apenas os que aparecem nas fontes do século XIX. Alguns deles, como o agogô, que se encontram agora em cerimônias religiosas afro-brasileiras, deveriam existir no Rio do século XIX, mas não tenho ilustrações deles. Há, no entanto, uma referência em Debret, *Viagem*, 2:185, a dois sinos tocados em um funeral. Seria uma referência à dupla sineta dos chefes de Angola? Ver José Redinha, *Insígnias e simbologias do mando dos chefes nativos de Angola* (Luanda, 1964), p. 25. Sobre os instrumentos musicais angolanos no Brasil, ver Kubik, *Angolan traits*.

57. Ewbank, *Life*, pp. 111-112.

58. Tambores: Rugendas, *Viagem*, grs. 4/18-19; Ernst von Bibra, *Reise in Südamerika* (Mannheim, 1854), p. 120; Schlichthorst, *O Rio*, p. 118; Ewbank, *Life*, p. 250; e Debret, *Viagem*, tomo 2:185, gr. 16.

59. Instrumentos de percussão: PHAEG, 6-1-25, Escravidão, fólio 12; AN, IJ6 212, Polícia, 15 jun. 1849; Debret, *Viagem*, tomo 1:252; e tomo 2, grs. 16, 29. Numa fazenda, Toussaint-Samson, *Parisian*, pp. 93-94, observou em um "batuco" que os escravos dançavam ao som de uma música tocada pelo "rei" sacudindo sinos "amarrados em suas pernas", um tambor primitivo e uma "imensa cabaça que continha seis ou sete de tamanhos diferentes, sobre os quais estava colocada uma pequena tábua muito fina". Ewbank, *Life*, pp. 186-187.

60. Palmas: Rugendas, *Viagem*, gr. 4/16; e Debret, *Viagem*, tomo 1:252.

61. Ewbank, *Life*, p. 92. O afoxé, um chocalho de contas feito com uma grande cuia, é importante no candomblé, mas os viajantes descreviam geralmente apenas chocalhos pequenos. Christian Ludwig Hahn, *Brasilien wie es ist*, 2ª ed. (Frankfurt am Main, 1826), p. 107, observou instrumentos semelhantes a chocalhos e pandeiros. Segundo Kubik, *Angolan traits*, p. 35, "os chocalhos são os mais importantes marcadores de compasso", uma tradição que se manteve no Brasil.

62. Marimbas: Ruschenberger, *Three years*, pp. 28-29; Ewbank, *Life*, pp. 111-112; Chamberlain, *Vistas*, p. 108; Debret, *Viagem*, tomo 1:253, gr. 41; Monteiro, *Angola*, 2:138-139; Schlichthorst, *O Rio*, p. 141; Kubik, *Angolan traits*, figs. 20-21; 23-24, 30; um desenho de Carlos Julião (c. 1790), em Coaracy, *Memórias*, 3:331; e Toussaint-Samson, *Parisian*, pp. 93-94.

63. Kubik identificou uma fotografia de uma marimba encontrada no Brasil na década de 1930 como sendo um lamelofone de tábua com doze lâminas arranjadas em duas fileiras, conhecida no Leste de Angola como *chisandzi cha lungandu*, na língua ganguela e *manduba*, em tchokwe. Kubik localizou músicos negros no Brasil que "sabiam" instintivamente como segurar e tocar as marimbas que trouxe de Angola. Usavam os polegares, embora não estivessem familiarizados com o instrumento, enquanto um grupo de controle de centro-europeus pensou que fosse uma "ratoeira". Xilofones e lamelofones: Kubik, *Angolan traits*, pp. 36-45, figs. 22, 25-29; remanescentes no Brasil: Kubik, pp. 45, 47, 51; e Capello e Ivens, *De Benguella*, 1:128, 160, 202 (xilofones portáteis) e 172 (lamelofone identificado como "quissanja").

64. Instrumentos de corda africanos: Schlichthorst, *O Rio*, p. 141; Jean-Baptiste Debret, *Jean Baptiste Debret: Estudos inéditos*, ed. Afonso Arinos de Melo Franco (Rio de Janeiro, 1974), p. 35 ("viola d'Angola"); Monteiro, *Angola*, 2:139; Debret, *Viagem*, tomo 1:253, gr. 41; Chamberlain, *Vistas*, pp. 112-113; Ferrez, *O velho Rio*, p. 164; Imbert, *Manual*, 2:363; Adelino Brandão, "Contribuições afro-negras ao léxico popular brasileiro", *Revista Brasileira de Folclore* 8, n.º 21 (maio-ago. 1968), identifica o aricungo como sendo o berimbau; e "Ilustração do tenente Chamberlain: 'Uma banca de mercado'", em Kubik, *Angolan traits*, fig. 13.

65. Instrumentos de arco e cuia de Angola: Kubik, *Angolan traits*, pp. 32-34, figs. 17 (*mbulum-bumba* do sudoeste de Angola), 18-19; e Capello e Ivens, *De Benguella*, 1:294.

66. Madimba: "Ilustração do tenente Chamberlain: 'Negros doentes'", em Kubik, *Angolan traits*, fig. 32. O outro instrumento nesta figura é um sambee, tocado por um congo.

67. Alaúde de arco: Kubik, *Angolan traits*, figs. 31-34, pp. 45-46.

68. Instrumentos de sopro: Ewbank, *Life*, pp. 250-251; Debret, *Viagem*, tomo 2, grs. 12 (duas trombetas e um tambor), 27 (trombeta, trompa e flauta), e 30 (trombeta e trompa); e Rugendas, *Viagem*, gr. 4/19 (marimba, trompa dupla, pífaro, tambor).

69. Instrumentos europeus: Spix e Martius, *Viagem*, 1:112; Weech, *Reise*, 1:327; La Salle, *Voyage*, 1:144. Estilos musicais mistos executados por seis negros, incluindo valsas, lundus e gavotas: Debret, *Viagem*, tomo 2:171.

70. O choro, música essencialmente brasileira, teve um renascimento na década de 1970, executado por grupos de músicos que tocam flauta, violão, cavaquinho, pandeiro, reco-reco e vários outros instrumentos, com repertório de valsas, sambas etc. De origem controvertida, surgiu provavelmente no século XIX.

71. O motivo dessa mistura no Rio do século XIX talvez seja que os traços angolanos e portugueses se "reforçavam" mutuamente no Brasil. Em contraste com a música ioruba, a "vertente angolana" "assimilou com mais facilidade certos elementos da *forma estrófica* européia ocidental, solo e refrão na estrutura das canções, e a harmonia diatônica". Kubik, *Angolan traits*, p. 22.

72. Schlichthorst, *O Rio*, pp. 176, 178; e Debret, *Viagem*, tomo 1:252.

73. Canções de escravos: Morales de los Rios Filho, *O Rio*, pp. 57, 62-63; Almeida Prado, *Tomas Ender*, p. 306; Gilberto Freyre, *Masters and Slaves*, trad. Samuel Putnam (Nova York, 1966), p. 473; Kotzebue, *New voyage*, 1:45; Schlichthorst, *O Rio*, pp. 176-178; Fazenda, *Antiqualhas*, *Revista do IHGB*, tomo 86, vol. 140 (1919): 60; Ouseley, *Travels*, 1:13.

74. João do Rio, *Religiões*, pp.16-17.

75. Entre os cantos e danças listados por Morales de los Rios Filho, *O Rio*, p. 64, estavam o batuque, candomblé, cateretê, lundu, jongo, sarambeque, samba, xiba e caxambu.

76. João do Rio, *Religiões*, p. 16, observa que a santa equivalente a Nossa Senhora das Dores era *Sinhá Samba*. *Sinhá* era uma corruptela de "senhora", muito usada pelos escravos quando se referiam às suas donas. Luís da Câmara Cascudo, *Made in Africa*... (Rio de Janeiro, 1965), p. 169. Como também esclarece Cascudo, p. 168 (citando Bentley e Raimundo), o brasileiro "iaiá" veio do congo yaya, mãe. Na umbanda, a filha de santo ou "samba", de preferência, uma virgem, participa das orações de abertura em dias de festa. Ver Laudemir Pessoa, *Ritual de terreiro umbandista* (Rio de Janeiro, s. d.), pp. 36-37.

77. Comunicação pessoal, Washington, DC, 15 jan. 1982. A canção está em Morales de los Rios Filho, *O Rio*, p. 62.

78. João do Rio, *Religiões*, p. 17. Depois de cantar a canção, seu informante Antônio concluiu: "Para o negro cambinda deve-se entender que o africano era escravo do branco".

79. O *Pequeno Dicionário Brasileiro* define "bumba" como uma interjeição. O segundo significado vem do Nordeste e refere-se a um grande tambor (uma variante de "bombo"). Segundo Joseph C. Miller, carta de 1.º de fevereiro de 1985, "Mbumba é também um nome muito antigo associado às antigas autoridades políticas, ou (mais tarde) espíritos no noroeste de Angola".

80. Calunga tanto no sentido de mar como título ou saudação de um soba: Capello e Ivens, *De Benguella*, 1:162-163; uma ilustração do soba N'Dumba-Tembo sendo carregado nos ombros de

um homem como se estivesse sentado numa cadeira, pp. 160-161; e uma figura de um sofá do Rio no período 1840-1850 encontra-se em Morales de los Rios Filho, *O Rio*, ao lado da p. 352.

81. Schlichthorst, *O Rio*, pp. 176-178.

82. Gritos de rua: Ewbank, *Life*, p. 92

83. Robertson e Robertson, *Letters*, pp. 164-169.

84. Danças antigas: Luccock, *Notes*, p. 253; Ouseley, *Travels*, p. 14; e Santos, *Memórias*, 1:327.

85. Prisões por dançar: AN, Cod. 360, Polícia, Escravos fugidos, 1826-1827; PHAEG, 6-1-25, Escravidão, 1831, fólio 12; Dabadie, *A travers*, p. 55; e BN, II-34, 28, 25, Representação de Nossa Senhora do Rosário, Rio de Janeiro, 1822, que registra que em 1817 as danças patrocinadas pela irmandade do Rosário no campo de Santana foram proibidas por causa de desordens e bebedeiras.

86. Candombe: PHAEG, 6-1-25, Escravidão, Vários Papéis... 1833, fólio 12.

87. Rugendas, *Viagem*, p. 155; e Toussaint-Samson, *Parisian*, pp. 95-97, capturam o medo que um "batuco" provocava no dono da fazenda, que obrigava seus escravos a parar de dançar quando tinham atingido "um grau de excesso de excitação estranho", porque temia por sua vida.

88. Lundu: A. P. D. G., *Sketches*, pp. 288-289; Rugendas, *Viagem*, pp. 154-155, gr. 4/17 e 3/18; Monteiro, *Angola*, 2:136-138; Bibra, *Reise*, p. 120; e Cascudo, *Made in Africa*, pp. 50-53, 139. O espetáculo "Nkenge", apresentado pelo Teatro Nacional de Danças do Zaire a 1º de novembro de 1981, incluía muitas danças nas quais homens e mulheres se alinhavam um em frente ao outro.

89. Kubik, *Angolan traits*, p. 20.

90. *Ibid.*, p. 18.

91. "Batuque/batuco": Toussaint-Samson, *Parisian*, p. 94, também usou a palavra "batuco" para descrever uma dança africana que observou numa fazenda da província do Rio. Os escravos tocavam um instrumento de cabaça e um tambor e dançavam em círculo. Três ou quatro grupos de dançarinos iam para o centro do círculo. As mulheres negras "caminhavam harmoniosamente, mantendo o ritmo sacudindo seus lenços e entregando-se ao um movimento muito acentuado das cadeiras, enquanto seus parceiros negros giravam em torno delas, pulando num pé só com as contorções mais grotescas". Os escravos acompanhavam a dança com palmas. Monteiro, *Angola*, 2:136-138; Rugendas, *Viagem*, p. 154, gr. 4/16; n. 72 acima; Cascudo, *Made in Africa*, pp. 137-139; e Kubik, *Angolan traits*, p. 18.

92. Samba: Cascudo, *Made in Africa*, pp. 139-141, discute outros significados da palavra "samba". Ver também Kubik, *Angolan traits*, p. 18.

93. Capoeira: Bastos Ribeiro, *Crônicas*, pp. 23-33; Morales de los Rios Filho, *O Rio*, pp. 51-54; Elysio de Araujo, *Estudo histórico sobre a Polícia*... (Rio de Janeiro, 1898), pp. 55, 59, 62; PHAEG, 40-3-78, Capoeiras, 1836-1861; A. P. D. G., *Sketches*, pp. 304-306; Almeida Prado, *Tomas Ender*, pp. 299-302; AN, Cod. 401, Polícia, Devassas, 1809-1817; Querino, *Costumes*, pp. 270-278; Rugendas, *Viagem*, gr. 4/18; Kubik, *Angolan traits*, pp. 27-32; e Bira Almeida, *Capoeira: a Brazilian art form* (Richmond, Calif., 1982).

94. Luta simulada de bastões: Rugendas, *Viagem*, p. 155; e Kubik, *Angolan traits*, p. 28.

95. Outras danças: Max Radiguet, *Souvenirs*... (Paris, 1856), p. 261; Ruschenberger, *Three years*, pp. 28-30; *Pequeno dicionário brasileiro*; PHAEG, 43-4-2, Festividades religiosas e populares, 11 ago. 1837, fólio 21; e Morales de los Rios Filho, *O Rio*, p. 62.

96. Danças teatrais: Roger Bastide, *Les religions afro-brésiliennes*... (Paris, 1960), p. 169; e Guilherme Santos Neves, *Ticumbi*, *Cadernos de Folclore*, nº 12 (Rio de Janeiro, 1976).

97. Théo Brandão, "Influências africanas no folclore brasileiro", *Revista Brasileira de Folclore* 8, nº 21 (maio-ago. 1968): 141.

98. Cucumbis: Melo Morais Filho, *Festas*, pp. 193-202; Bastide, *Religions*, pp. 169-171. Bastide data a dança de cerca de 1850.

99. Os negros muçulmanos ainda praticavam a circuncisão no Rio por volta de 1906. João do Rio, *Religiões*, p. 5.

100. Um dos reis do Kongo, que tinha sua capital em São Salvador, Angola? Entretanto, Baltasar, o rei mago cuja festa era em 6 de janeiro, quando aconteciam os reinados (ver adiante), era conhecido também como Rei do Congo. Ewbank, *Life*, p. 398, descreve sua estátua na Lampadosa.

101. Quenguelê aparece numa lista moderna de entidades espirituais na sétima falange da linha de Xangô. Pessoa, *Ritual*, p. 28. Segundo Israel Cysneiros (entrevista, 16 out. 1977), Calunga Grande significa o mar, enquanto que Calunga Pequeno é o cemitério. Conforme Wyatt MacGaffey, "The West in Congolese experience", em *Africa and the West*, ed. Philip D. Curtin (Madison, Wis., 1972), pp. 51-56, no Congo atual, as "atividades de culto estão centradas nas duas principais rotas de comunicação entre os mundos, que são a água e o túmulo". Além disso, "o oceano Atlântico é apenas uma das inúmeras águas que podem servir para representar a barreira ideal, que é chamada de Calunga". Os barcos servem para transportar as almas ou profetas que são capazes de ir e vir. Assim, essas três linhas contêm a crença de que Quenguelê controlava Calunga, de tal forma que Manu (como em Manuel, um dos nomes usados pelos reis do Congo) poderia ir e vir da África?

102. A ênfase em serpentes sugere uma influência jeje do Daomé (hoje Benin) (comunicação pessoal, J. Michael Turner, 16 nov. 1977). Rugendas, *Viagem*, p. 157, também associa os feiticeiros, a quem chama de "mandingos" ou "mandingueiros", a serpentes.

103. Cascudo, *Made in Africa*, pp. 25-32. A rainha era Ana Nzinga Nbandi Ngola de Matamba, que reinou no século XVII, mas que ainda era venerada pelos escravos do Brasil no século XIX.

104. Como esclarece Cascudo, *Made in Africa*, pp. 113-119, "zumbi" no Brasil era com freqüência uma corruptela de "zambi". Porém, ele também apresenta outras interpretações de zumbi. Cita Vale Cabral, para quem zumbi são "as pessoas que morrem, almas do outro mundo" entre os angolanos. Citando Oscar Ribas (*Ilundo* [Luanda, 1958]), registra que no interior de Angola, "zumbi" é usado para "a alma da pessoa morta recentemente".

105. Um termo alternativo para o povo kongo de São Salvador. Assim, Mamêto era um bacongo de São Salvador, Angola.

106. Espíritos de caboclos do sol e da lua: Pessoa, *Ritual*, p. 28.

107. São Benedito era identificado com Lingongo por volta de 1906. Estariam os escravos declarando a primazia de Lingongo sobre os santos e as forças espirituais brasileiros? Ver João do Rio, *Religiões*, p. 16.

108. Melo Morais Filho, *Festas*, pp. 395-400. Os velhos africanos entrevistados por Fazenda, *Antiqualhas*, *Revista do IHGB*, tomo 93, vol. 147 (1923): 254, lembravam com saudade dos festivais em honra de Baltasar.

109. Muana em kikongo significa "criança". Wyatt MacGaffey, "Economic and Social Dimensions of Kongo Slavery", em *Slavery in Africa: Historical and Anthropological Perspectives*, ed. Suzanne Miers e Igor Kopytoff (Madison, Wis., 1977), p. 243.

110. *Mwan'a fundu* em kikongo significa um "tipo de 'escravo à revelia'". *Ibid.*, p. 246. Suspeita-se que os outros termos são todos da língua kikongo.

111. O documento está em Melo Morais Filho, *Festas*, p. 399.

112. Sobre o período anterior à Quarta-Feira de Cinzas e o entrudo, ver Debret, *Viagem*, tomo 1:219-22, gr. 33; e Ewbank, *Life*, pp. 96-105.

113. Barreto Filho e Lima, *História*, pp. 195-197, registram que o Carnaval de 1854 foi o último que teve entrudo.

114. Negros mascarados: Debret, *Viagem*, tomo 1:220. Venda de máscaras no Rio nas décadas de 1830 e 1850: Barreto Filho e Lima, *História*, pp. 98-99, 196-197. A data do primeiro baile de Carnaval à fantasia no Rio foi 21 fev. 1846, no teatro São Januário. Coaracy, *Memórias*, 3:143.

115. Funeral de um filho de rei: Debret, *Viagem*, tomo 2:185-186, gr. 16.

116. Funeral católico: Rugendas, *Viagem*, gr. 4/20

117. Funerais de mulheres: Debret, *Viagem*, tomo 2:184-185, gr. 16; enterro de crianças negras: gr. 15. Schlichthorst, *O Rio*, p. 119, observou que as mulheres em geral não compareciam a funerais, mas de vez em quando se via uma mulher negra em um funeral que chorava muito a morte de sua boa senhora.

118. Enterros: Ewbank, *Life*, pp. 105-110. Debret, *Viagem*, tomo 2, gr. 26, ilustra várias formas de enterro; gr. 28, as catacumbas; e gr. 30, uma procissão funérea de elite. Note-se especialmente os números 8 e 9 da gr. 26, que Debret identifica (p. 214) como sendo o corpo de um escravo enrolado na esteira que foi sua cama durante a vida e que lhe serve agora de caixão; e como o escravo de um trabalhador pobre que foi enterrado em folhas de bananeira.

8 PARTICIPAÇÃO EM GRUPOS SOCIAIS E RELIGIOSOS (PP. 341-396)

1. As concepções de "boa vida" são exploradas em Willy de Craemer, Jan Vansina e Renée C. Fox, "Religious movements in Central Africa: a theoretical study", *Comparative Studies in Society and History* 18, nº 4 (out. 1976): 458-475.

2. Esmolas: Debret, *Viagem*, tomo 2:142-143, 184-185.

3. O que os africanos centrais ocidentais buscariam no Rio está baseado em sistemas de valores africanos explorados em Craemer, "Religious movements", pp. 467-469. Desconfio que muitos métodos e padrões de organização social, em particular a incorporação de grupos étnicos diversos nas nações cariocas, derivam em última análise dos padrões incorporadores do Centro-Oeste Africano. Por esse motivo, abandonei uma abordagem mais antiga, que destaca os resquícios religiosos africanos ou o sincretismo com o catolicismo, em favor de outra, que ilustra a participação ativa dos escravos na evolução de tradições religiosas que acabaram dando origem à umbanda no século XX. O ponto principal de meu argumento, que explorei mais detidamente em "Central African religious tradition in Rio de Janeiro", *Journal of Latin American Lore* 5, nº 2 (1979): 233-253, é que a maioria dos africanos não se converteu ao catolicismo; ao contrário, desenvolveu seus próprios e diversos movimentos religiosos que se baseavam na tradição religiosa da África Central.

4. Batismo: Tuckey, *Tuckey's voyage*, 1:12-13; Rugendas, *Viagem*, pp. 134-135; Walsh, *Notices*, 1:339, 2:340; Melchior Yvan, *Voyages et récits* (Bruxelas, 1853), 1:149; Debret, *Viagem*, tomo 2:153-155, gr. 8; Ewbank, *Life*, pp. 320-322; e Freireyss, *Viagem*, pp. 63-64 (batismo de grupos de mais de cem com o mesmo nome).

5. Agradeço a Robert E. Conrad a tradução e permissão para usar os materiais seguintes de "Slavery and Church doctrine: The archbishop of Bahia rules on slave evangelization and aspects of their treatment (1707)", em *Children of God's fire*... (Princeton, 1983), pp. 154-159.

6. Ver as tradições orais coletadas na Jamaica por Monica Schuler, "*Alas, alas, Congo*", pp. 93-

96, nas quais seus informantes destacaram que não podiam voltar para a África porque haviam sido obrigados a ingerir alimentos com sal. "No ritual cristão do batismo introduzido pelos portugueses no reino do Kongo no final do século XV, enfatizava-se a prática de pôr sal na língua de uma pessoa batizada, em vez de borrifá-la com água. 'Ser batizado' era 'comer sal' e, por extensão, 'tornar-se parecido com os europeus'." No Rio, Ewbank, *Life*, pp. 321-322, observou o uso de sal no batismo de dois meninos escravos: "O núncio [...] pegou de um pires uma pitada de sal e esfregou-a na testa dos meninos, lábios superiores e [...], suponho, em suas línguas também". Ver também Debret, *Viagem*, tomo 2:154.

7. Instrução dos novos escravos: Debret, *Viagem*, tomo 2:153-155; Ewbank, *Life*, p. 75; Barreto Filho e Lima, *História*, p. 185; Melo Morais Filho, *Festas*, pp. 529-530; Dabadie, *A travers*, pp. 56-57; e Marrocos, "Cartas", *Anais da Biblioteca Nacional* 56 (1934): 73-74.

8. Ewbank, *Life*, p. 75; AN, 112-5572, cartas sobre instrução religiosa de africanos livres e escravos nacionais. O capelão do arsenal militar instruía-os das sete às oito da noite; 13 nov. 1849, e 15 nov. 1849.

9. Padrinhos: Debret, *Viagem*, tomo 2:153-154; e Rugendas, *Viagem*, p. 135, que registrou que um senhor raramente servia de padrinho para um escravo devido aos deveres costumeiros para com o afilhado que isso acarretava.

10. Compra da liberdade do afilhado: Rugendas, *Viagem*, pp. 149-150; e AN, Seção Legislativa e Judiciária, Cartório do 1º Ofício de Notas, Escrituras, livro 223, 5 maio 1821, fólio 85.

11. Debret, *Viagem*, tomo 2:153-154, gr. 8; Weech, *Reise*, 1:340.

12. Walsh, *Notices*, 2:340; e Rugendas, *Viagem*, pp. 134-135.

13. Escravas na igreja: Ebel, *O Rio*, p. 47; e Debret, *Viagem*, tomo 2, gr. 31.

14. Sacramentos: Debret, *Viagem*, tomo 2:226-228, gr. 31 (os senhores queriam que seus escravos, em especial as mulheres, se confessassem e recebessem a comunhão a fim de cumprir com as obrigações da Páscoa; inclui ilustração de escravas indo se confessar e comungar na Semana Santa); e Weech, *Brasiliens*, pp. 115-116, que aconselhava os senhores estrangeiros a mandar seus escravos à igreja, pois de outra forma correriam o perigo de descontentar o padre da paróquia, que não ganharia dinheiro com as confissões dos escravos. A confirmação não foi listada pelo arcebispado da Bahia, em Conrad, *Children*, p. 156, como um dos quatro sacramentos a serem administrados aos escravos: batismo, penitência, extrema-unção e casamento.

15. Participação de escravos em rituais católicos: Graham, "Correspondência", *Anais da Biblioteca Nacional* 60 (1940): 161; Elizabeth D. Van Denburgh, *My voyage in the United States Frigate "Congress"* (Nova York, 1913), p. 91; Debret, *Viagem*, tomos 1 e 2, *passim*; Walsh, *Notices*, 1:350; Rugendas, *Viagem*, p. 157; Mathison, *Narrative*, p. 157 (escravos ganhavam folgas aos domingos e em 35 dias de festa religiosa); carta de 25 jan. 1838, que se queixa dos senhores que forçavam seus escravos a trabalhar aos domingos, impedindo-os de ir à missa, AN, IJ6 190, Polícia; Ewbank, *Life*, pp. 183, 224-226; Stewart, *Brazil and La Plata*, pp.119-120; Luccock, *Notes*, p. 64 (gente devota "obriga" escravos a cantar ave-marias diante de estátuas da Virgem).

16. Uma fonte útil em inglês sobre os santos do século XIX é Ewbank, *Life*, embora deva ser usada com cautela, devido aos preconceitos protestantes do autor contra o catolicismo romano. Uma vez que não era católico, fazia perguntas e escrevia respostas que um católico não se preocuparia em fazer. Por exemplo, perguntou a uma mulher quem era são José. "Erguendo as mãos e pedindo a proteção da Virgem, ela perguntou-me espantada onde eu crescera, como se fosse possível que eu não soubesse quem era aquele grande santo." Ele replicou: "Não estou certo de

[...] senhora". Por sua vez, ela respondeu: "São José é o padrasto de Deus!" (p. 170). Sobre a religião dos escravos no Brasil, inclusive o processo de conversão ao catolicismo, ver a tradução por Mathias C. Kiemen de René Ribeiro, "Relations of the negro with christianity in Portuguese America", *The Americas* 14, nº 4 (abr. 1958): 454-484.

17. Tabela 3.9, "Irmandades negras e pardas do Rio de Janeiro, 1753-1852".

18. Esmolas: Gonçalves dos Santos, *Memórias*, 1:46; e Debret, *Viagem*, tomo 2:142-144, gr. 4.

19. Africanos fora das igrejas católicas: capítulo 8, nn. 98, 118.

20. "O cristianismo, ao contrário da religião da África Central, atribui primazia a um corpo sistemático de crenças." Craemer, "Religious movements", p. 471. O que se ensinava aos escravos baseava-se parcialmente em um resumo da *Brief instruction in the mysteries of the faith, accommodated to the manner of speaking of the slaves of Brazil, so that they may be catechized by it*, em *Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia*..., trad. De Robert E. Conrad, *Children*, pp. 154-163. Uma terceira edição desse texto foi publicada em São Paulo, em 1853.

21. A ênfase na presença de Deus na terra e em todo o mundo é para contrapor-se a algumas ideias africanas de um criador remoto e ausente. Segundo Craemer, "Religious movements", p. 471, "o Ser Supremo, o Criador, que dota tudo de vida, reina distante, mas beneficamente, sobre o universo e o homem". Conceitos de ser supremo na África: John S. Mbiti, *African religions and philosophy* (Nova York, 1970), pp. 37-61; e John M. Janzen e Wyatt MacGaffey, *An anthology of Congo religion: primary texts from lower Zaïre*, University of Kansas Publications in Anthropology, nº 5 (Lawrence, Kan., 1974). Seth Leacock e Ruth Leacock, *Spirit of the deep* (Nova York, 1975), p. 53, registram a crença em Belém de que "Deus é terrivelmente remoto, lá longe em seu céu majestoso".

22. A ênfase na punição e recompensa na outra vida é oposta à crença da maioria dos africanos que "não esperam qualquer forma de julgamento ou recompensa no além". Mbiti, *African religions*, pp. 210-211.

23. A equiparação do vinho ao sangue de Cristo aparece agora no ritual da umbanda. Pessôa, *Ritual*, p. 86.

24. De interesse aqui é que a confissão é posta em um contexto de purificação semelhante ao do batismo. Na África Central, um médium deve passar por purificações rituais antes de ser capaz de se comunicar com as entidades espirituais. Janzen e MacGaffey, *Anthology*, pp. 25-26.

25. Essa ênfase no lugar após a morte serve para refutar as idéias africanas sobre reencarnação, a volta do espírito para a África, ou o que acontecia ao espírito depois da morte. Ver Mbiti, "Death and the Hereafter", em *African Religions*, pp. 195-216.

26. Filhos de Zambi é uma expressão do ritual de umbanda. Na África Central, Zambi ou Nzambi é termo usado agora para Deus: Janzen e MacGaffey, *Anthology*, p. 14. Os umbandistas acreditam que trabalham "como verdadeiros representantes de Zambi (Deus)". Pessoa, *Ritual*, p. 23.

27. Um exemplo de casamento de um africano batizado numa igreja de Angola com uma mulher caçanje também batizada em Angola aparece em "Documentário carioca: registros de casamentos realizados na matriz da freguesia de São Francisco Xavier do Engenho Velho, do Rio de Janeiro", *Anuário Genealógico Latino* 3 (1951): 287.

28. Quando frustrada com a falta de informações históricas específicas sobre as religiões afro-cariocas antes de 1850, tentei começar o estudo a partir da década de 1970, a fim de obter uma compreensão das crenças e práticas, mas imediatamente encontrei uma perceptível falta de profundidade de tempo, pois os umbandistas acreditam que sua religião foi criada no começo do

século xx e a maioria dos centros que visitei eram de fundação recente. Entrevistas de história oral poderiam aprofundar para além de 1900 a história dessas religiões. Uma fonte escrita importante para as religiões afro-cariocas do começo do século xx é o estudo jornalístico de João do Rio, *As religiões no Rio* (Rio de Janeiro, 1906).

29. Rugendas, *Viagem*, pp. 157-158. O uso da palavra "feiticeiro" não deve obscurecer o fato de que muitos líderes religiosos eram mulheres, tal como acontece hoje na umbanda e no candomblé. Suspeito também que alguns feiticeiros eram outrora chamados de *nganga* ("especialista, técnico ou operador, usualmente um curador, sacerdote ou mágico", Janzen e MacGaffey, *Anthology*, p. 6). Ver Pessoa, *Ritual*, p. 29: "Povo de (ganga) nagô".

30. Estereótipos de feiticeiros: Sayres, *The negro*..., p. 176; Ewbank, *Life*, p. 407; Sigaud, *Du climat*, pp. 138-141, 151-153, 437 (ópio).

31. Ver Mbiti, *African religions*, pp. 217-252, para as funções dos especialistas das religiões africanas.

32. Fazedores de amuletos: Tuckey, *Tuckey's voyage*, 1:15; AN, IJ6 170, Polícia, 27 fev. 1835 (reza "na escrita dos nagôs da Bahia"); MacDouall, *Narrative*, p. 316; e Ewbank, *Life*, pp. 248-249, que ilustra grandes e curvos "chifres de carneiro, pintados com listas de azul, vermelho, branco e amarelo". Uma mulher "de cor" explicou-lhe que eram usados para "afastar o mau-olhado". Um português mantinha um par de chifres pendurados em seu galinheiro para protegê-lo da inveja dos vizinhos. Ver também Debret, *Viagem*, tomo 1:268, sobre os cirurgiões africanos que faziam "talismãs", inclusive o pequeno cone feito de chifre de vaca.

33. Adivinhos: Charles Expilly, *Le Brésil tel qu'il est*, 3ª ed. (Paris, 1864), pp. 88-89; Ewbank, *Life*, pp. 384, 139 (com dados, cartas e água, e no dia de São João); e prisões do mina Teotônio Antônio, AN, IJ6 170, Polícia, 10 abr. 1835; e do mina Policarpo José, AN, IJ6 169, Polícia, 29 out. 1834.

34. Curandeiros e "doutores": João B. A. Imbert, *Uma palavra sobre o charlatanismo e os charlatões* (Rio de Janeiro, 1837), pp. 13, 23; *idem*, *Manual*, 2:124-125; Debret, *Viagem*, tomo 1:268-269, gr. 46; Walsh, *Notices*, 1:415; Ewbank, *Life*, pp. 246-248; e Sigaud, *Du climat*, pp. 145-156, que apresenta uma lista de curandeiros, como João da Mina e "sua colega, a La Prainha". A prisão e condenação de Manoel Barboza, curandeiro, pelo roubo de um mulher negra que lhe mandou um escravo para curar: AN, Caixa 774, Ministério do Reino e do Império.

35. Ventosas: Ewbank, *Life*, p. 282; Debret, *Viagem*, tomo 1: 268-269, gr. 46; e para febres e dores reumáticas: Peterson, *The journals*, pp. 30-31. Conceitos de "chupar" para fora a doença: Janzen e MacGaffey, *Anthology*, pp. 26, 35, 44.

36. Ewbank, *Life*, pp. 246, 248-249. No Brasil contemporâneo, "o termo cavalo é de uso comum para designar um médium". Leacock e Leacock, *Spirits*, p. 97. Seria por esse motivo que o cavalo-marinho identificava um curandeiro no século XIX?

37. Kubik, *Angolan traits*, pp. 25-26. O Teatro Nacional de Danças do Zaire, com os dançarinos *isagas*, numa apresentação em Washington, DC, em novembro de 1981, incluiu uma dança sagrada do baixo Zaire que era semelhante às que observei médiuns de umbanda realizarem em transe.

38. Minha ênfase nas origens da África Central das crenças e rituais da umbanda não é compartilhada por seus médiuns, que tendem a ver influências da África Ocidental e dos orixás do candomblé, ou mesmo de idéias científicas de energia e força. Muitos médiuns da umbanda, em especial os de classe média branca, chegam a negar o componente africano da religião e voltam-se para o que acreditam ser modos mais europeus de comunicação dos espíritos. Esses médiuns

[...]eram os símbolos africanos tradicionais dos orixás e sustentam que seus centros são mais [...]ficos — portanto, menos africanos —, embora expliquem o conceito kongo de Calunga co[...] sendo o oceano e o túmulo. Em outras palavras, as tradições religiosas da África Central fo[...] preservadas em muitos centros de umbanda sem que nem mesmo os médiuns soubessem a [...]gem de suas práticas. Se admitem uma origem africana de seus rituais e crenças, os confundem [...] rituais africanos ocidentais ou de candomblé. A esta altura de minha pesquisa, creio que a [...] para uma eventual reconstrução das religiões afro-cariocas do século XIX está na umbanda. [...]da que conste ter sido fundada no começo do século xx. Minha hipótese, ainda por ser testa[...]da, é que ela foi um novo movimento religioso da África Central que "embaralhou" de novo os [...] velhos símbolos.

39. Craemer, "Religious movements", pp. 458, 462-463, tal como citado em Karasch, "Central [Af]rican religious traditions", p. 235.

40. Um dos aspectos mais difíceis do estudo do simbolismo religioso da umbanda é que não [s]e encontram dois centros que usem as mesmas imagens. Há grande variação de símbolos den[tr]o do Rio e de estado para estado, e alguns centros simplesmente não usam símbolos. À medida [q]ue recebem inspiração em sonhos ou em transe, os médiuns mudam símbolos, cantos e danças [c]onforme o que acreditam ser a vontade dos espíritos. A flexibilidade é um valor importante para [o]s umbandistas, porque crêem que podem assim atender as vontades dos espíritos.

41. Craemer, "Religious movements", p. 461.

42. *Ibid.*

43. *Ibid.*, pp. 467-469. Entre os bacongos, "força" é *ngolo*, o *karamo* nyanga, o *poloo* kuba, o [...] "*Karamo* deriva de *irama*, recuperar-se, curar-se. Significa boa saúde, força, salvação, vi[...] boa. [...] Ter *karamo* significa ser saudável, ser sábio, ter sucesso na caça, manter relações fá[...]" Ver D. Biebuyck, *The Mwindo epic* (Los Angeles, 1969), pp. 34-35 (citado na n. 17 por Crae[m]er, "Religious movements", p. 468). Por exemplo, "os bacongos esperam levar vidas saudáveis, [pr]ósperas e satisfeitas, ter sucesso em seus empreendimentos e ter famílias grandes. Qualquer [co]isa menos que isso é anormal, indicando a influência de alguma forma de *kindoki*". "*Kindoki*, ge[ral]mente traduzido como 'feitiçaria', vem da raiz *loka* (literalmente, 'ficar vermelho'), que signi[fi]ca 'fazer feitiçaria, praticar magia negra, atacar, matar por meios mágicos'; *ndoki*, 'feiticeiro'. Porém, *kindoki* é um poder neutro, bom ou mau conforme o uso que se faz dele. Utilizado de for[m]a egoísta, por um feiticeiro, para obter vantagem ou atacar suas vítimas, é inequivocamente [m]au. Usado para o bem da comunidade, por chefes (*mfumu*) e anciãos (*bambuta*), é uma proteção necessária contra a atividade destrutiva dos feiticeiros." Janzen e MacGaffey, *Anthology*, p. 42. Na umbanda há ainda a preocupação com a "força". Ouvi com freqüência essa palavra usada em referência a espíritos ou santos e líderes religiosos no sentido de que ele ou ela tem ou não tem força. O conceito semelhante do poder neutro é usado mais amiúde em referência a Exu. Ver nota [4]8 adiante.

44. Rituais de purificação na umbanda: Pessoa, *Ritual*, pp. 111-115; Craemer, "Religious movements", p. 469; ênfase na limpeza pelos "doutores" de outrora, que usavam plantas para curar as pessoas: Janzen e MacGaffey, *Anthology*, pp. 52-53.

45. Craemer, "Religious movements", p. 461; Janzen e MacGaffey, *Anthology*, p. 48 ("se as pessoas morrem é porque os feiticeiros as comem").

46. João do Rio lista os espíritos que eram venerados no começo do século xx em *As religiões no Rio*. O conceito kongo de *minkisi* (plural de *nkisi*), isto é, medicinas sagradas, existia provavel-

mente no Rio devido a conceitos similares da umbanda; e no começo do século xx, Etienne I. Brazil, "O fetichismo dos negros do Brasil", *Revista do IHGB*, tomo 74, vol. 124, parte 2 (1911): 193-260, incluiu imagens de estatuetas que identificou como *nkisi*. Esse termo aparentemente não está mais em uso no Rio, mas os umbandistas ainda distinguem entre espíritos de água doce e salgada e espíritos da terra e do céu. Ver Janzen e MacGaffey, *Anthology*, pp. 34-38; e n. 85.

47. Craemer, "Religious movements", p. 469.

48. *Ibid.*, p. 470. Os umbandistas vivem agora em um mundo cheio de espíritos no qual acreditam que os espíritos se comunicam pessoalmente com eles, em especial quando em transe ou em sonhos, e deixam saber que comidas, bebidas, danças e cantos preferem.

49. *Ibid.*, pp. 474-475.

50. Na África Central, "os parâmetros culturais de símbolo e ritual são de significação fundamental, enquanto as crenças e mitos têm menos importância. Alguns conjuntos de símbolos ocorrem repetidamente, como aqueles ligados à cor e à fertilidade", ao mesmo tempo que "a incidência de rituais negativos ou evitações, em especial tabus alimentares, é alta. Os símbolos e rituais desenvolvem-se por associação livre", e itens de fora (como santos católicos ou orixás, no Rio) são amiúde incorporados como novos símbolos ou rituais. "Os amuletos estão no centro da cultura e a maioria dos movimentos é construída em torno deles." Ademais, os amuletos "são feixes complexos de símbolos que se referem a toda a constelação sorte-infortúnio", e são "orientados para objetivos buscados pela e *para* a comunidade". Por fim, a tradição religiosa comum tem sido "notavelmente estável" ao longo dos séculos. *Ibid.*

51. Há numerosos estudos sobre as religiões afro-brasileiras que abordam o tópico da perspectiva da assimilação ao catolicismo ou da mistura ou combinação das duas religiões. Tendo lido as obras de Roger Bastide, Arthur Ramos, Gilberto Freyre etc., aproximei-me inicialmente do tema da mesma maneira. O que mudou minha perspectiva foi o processo de entrevistar médiuns umbandistas, no qual ficou claro para mim que as estatuetas católicas eram apenas símbolos de outras entidades espirituais, que tinham muitos nomes. Junto com Ribeiro, "Relations", p. 475, eu diria agora que "conceitos básicos do cristianismo são [e eram] incorporados ao sistema de crenças dominante nesses grupos religiosos [afro-brasileiros]".

52. Craemer, "Religious movements", p. 471.

53. Deus: Pessoa, *Ritual*, p. 23, registra que os umbandistas trabalham como "representantes de Zambi (Deus)". Nzambi e controvérsias sobre sua tradução como Deus na África: Janzen e MacGaffey, *Anthology*, p. 14; conceitos de e orações a Nzambi (*c.* 1910), por Kunzi Yelemia, tal como citado em *ibid.*, pp. 71-72.

54. Não há tradução exata para a palavra ioruba "orixá". Tal como usada na década de 1970 no Rio, um orixá é uma entidade espiritual poderosa, que pode ser um santo católico/divindade ioruba, ou um dos espíritos que servem de guias e protetores. Eles estão organizados em ordem hierárquica em sete linhas, conforme Pessoa, *Ritual*, pp. 25-30. Há mais de cem orixás atualmente no Brasil — Fred G. Sturm, "Afro-Brazilian cults", em *African religions: a symposium*, ed. Newell S. Booth, Jr. (Nova York, 1977), p. 223. Quadros úteis de orixás do candomblé e santos católicos na Bahia, Alagoas, Rio de Janeiro, Recife e Porto Alegre encontram-se em Roger Bastide, *Estudos afro-brasileiros* (São Paulo, 1973), pp. 166-167. Ver também Joana Elbein dos Santos, *Os nagô e a morte* (Petrópolis, 1976), pp. 72-101 (conceitos dos orixás na Bahia); e Mbiti, *African religions*, pp. 97-118.

55. Oxalá e Jesus Cristo são usados freqüentemente de forma intercambiável na mesma

...ncia ou a Virgem Maria é chamada de "mãe de Oxalá". Segundo Pessoa, *Ritual*, pp. 24-25, Oxalá ...ia a primeira linha de espíritos, conhecida como a linha dos Santos. Em 1906, Orixalá (uma variante de Oxalá) era chamado de Ganga-Zumba pelos cabindas. João do Rio, *Religiões*, p. 16.

56. A cruz e Jesus Cristo: tabela 9.1; Schlichthorst, *O Rio*, p. 105; Weech, *Reise*, 1:334-337.

57. Cruzes dos bacongos: Thompson e Cornet, *The four moments*, pp. 43-46, 64-65; e Janzen e MacGaffey, *Anthology*, p. 34.

58. Cruzes de bacongos no Rio: Debret, *Viagem*, tomo 2:154, registra que as africanas exibiam cruzes pintadas em vermelho e preto. Tenho em minha coleção pessoal uma corrente branca e preta com o sinal de encruzilhada dos bacongos (mão direita para cima, mão esquerda para baixo) e uma peça de ferro forjado à mão com um sinal de encruzilhada estilizado. Atualmente, os umbandistas acreditam no poder ritual da cruz e da encruzilhada. Ver o uso de encruzilhadas em 1906: João do Rio, *Religiões*, p. 17.

59. Cruzes e almas estão ritualmente associadas. Nos cemitérios, oferendas de alimentos e bebidas são freqüentemente deixadas ao pé de cruzes (observação pessoal em cemitérios do Rio, 1977-1978). Ver oração em Pessoa, *Ritual*, pp. 72-73, intitulada "Cruzeiro das Almas".

60. Cristo: tabela 9.1; Ewbank, *Life*, pp. 223-224, 399-400.

61. O conceito cristão de sofrimento redentor ainda está presente na fé umbandista em referência aos pretos velhos, que são concebidos como "espíritos muito velhos e humildes que viveram como escravos e sofreram muito na terra. Todo o ódio e o ressentimento que sentiam contra seus senhores foi expurgado de suas almas no decorrer de sua difícil existência. Eles aprenderam a dar a outra face e representam agora 'caridade pura'". Leacock e Leacock, *Spirits*, p. 156.

62. Hóstia consagrada: Debret, *Viagem*, tomo 2:170-172, gr. 12; João do Rio, *Religiões*, pp. 2-3; Bastide, *Estudos*, pp. 216-217.

63. Cargamela: João do Rio, *Religiões*, p. 16.

64. Pássaros e o Espírito Santo: tabela 9.1; na crença dos kongos, "*Ntoyo*, uma ave diurna, prediz a morte próxima se cantar à meia-noite, o 'ponto parado' entre um dia e outro, que é também o ponto em que os vivos podem confrontar os mortos". Janzen e MacGaffey, *Anthology*, pp. 6-7. Tendo em vista que um pássaro está associado "com as margens de vida e morte" entre os kongos, seria isso um motivo para o lugar dominante das imagens de aves no século XIX?

65. O Imperador do Espírito Santo: Debret, *Viagem*, tomo 2: 221-222, gr. 29. Os meninos coroados imperadores no Rio eram brancos. No dia do leilão diante da igreja de Santa Rita, eles (quem?) queimavam nove cabeças de moleques (meninos negros) — "massas esféricas de estopa saturadas com breu e materiais semelhantes". Ewbank, *Life*, pp. 250-252, 313-318. Ver também Weech, *Reise*, 1:330-332, que ficou surpreso de ver tanta gente de diferentes origens divertindo-se junto.

66. Judas: Weech, *Reise*, 1:336-337; e Debret, *Viagem*, tomo 2:196-198, gr. 21. Duas outras imagens de Judas seguram uma bolsa e têm um "diabo negro" sobre elas.

67. Debret, *Viagem*, tomo 2, gr. 21, ilustra também o Judas pendurado em uma árvore e segurando uma espécie de ânfora em um braço.

68. Exu: João do Rio, *Religiões*, pp. 3, 7, 16-17. No Rio contemporâneo, Exu é representado amiúde pela imagem do diabo cristão, vestido de vermelho e preto. Acredita-se que seja uma das entidades espirituais mais poderosas, mas as concepções variam. Não são as mesmas das crenças tradicionais católicas sobre Satã. Exu faz o bem para as pessoas que lhe rendem as devidas homenagens, mas também pode ser responsável pelo mal e causar danos. Na qualidade de general do

exército de exus (espíritos travessos, rebeldes ou daninhos), ele comanda todos os outros exus, inclusive Exu Tiriri, Exu Tranca Rua, Exu Marabo e Exu Veludo. Os exus inferiores (tal como soldados bêbados e desordeiros que saem da linha) precisam ser controlados. Podem causar o mal, ou pelo menos fazer diabruras, mas podem também fazer o bem para uma comunidade, se forem devidamente "disciplinados". Entrevistas com Maria José Santos e Israel Cysneiros, out.-nov. 1977. Segundo João do Rio (*Religiões*, p. 16), o santo dos cabindas era a Pombagira e Cubango era o equivalente de Exu.

69. Suspeito muito de que isso era um ritual de contrafeitiçaria por vários motivos. Entre os bacongos, os que não passavam na prova do veneno, usada para detectar feiticeiros, e morriam eram queimados ou pendurados numa árvore. O Judas pendurado na árvore reforçaria a idéia da morte do bruxo. Janzen e MacGaffey, *Anthology*, pp. 42-55; e Mbiti, *African religions*, pp. 253-265.

70. Santo Antônio também achava objetos perdidos, "assombrava" escravos fugitivos para que voltassem a seus donos, curava doenças, mandava chuva e trazia fertilidade para o solo e as mulheres (isto é, arranjava casamentos). Em outras palavras, podia controlar os espíritos malignos, contra-atacar feiticeiros e bruxos (na crença dos kongos, perder um objeto pode ser sinal de feitiçaria, Janzen e MacGaffey, *Anthology*, p. 45) e restaurar a vida boa. Tendo em vista que a estatueta de santo Antônio era equiparada à divindade africana Verequete em 1906, seus atributos não europeus talvez indiquem que já estava equiparado a Exu ou Verequete antes de 1850. Sobre santo Antônio, ver Ewbank, *Life*, pp. 181-182, 329-340, 352, 361, 398; e João do Rio, *Religiões*, p. 16.

71. João do Rio, *Religiões*, pp. 3, 7, 16-17.

72. As almas: Ewbank, *Life*, pp. 66, 285-286. Os rituais relacionados aos espíritos dos mortos eram mais importantes nos primórdios da umbanda do que em muitos centros do Rio na década de 1970. Os centros de umbanda descritos para mim como "mais africanos" estavam mais preocupados com rituais para as almas dos falecidos recentemente. Visita a uma "Casa das almas" em 1906: João do Rio, *Religiões*, pp. 37-47.

73. Anjos e são Miguel: Ewbank, *Life*, pp. 205-207, 229, 213; Debret, *Viagem*, tomo 2: gr. 25; João do Rio, *Religiões*, p. 3; Bastide, *Estudos*, p. 166; Pessoa, *Ritual*, pp. 28-29, 43-44; Ewbank, *Life*, p. 385; e "Botica — Boutique d'Apothicaire", em Jean-Baptiste Debret, *Viagem pitoresca e histórica ao Brasil: aquarelas e desenhos...* (Paris, 1954), gr. 11.

74. Santos Gabriel, Rafael e Ismael: Pessoa, *Ritual*, pp. 27, 40, 44-46, 28-29.

75. Ver nota 5.

76. Crenças africanas em lugar depois da morte: Mbiti, *African religions*, pp. 107-118, 195-216; e Kunzi Yelemia, c. 1910, citado em Janzen e Mac Gaffey, *Anthology*, p. 72 ("a terra dos mortos" e aqueles que trabalham "com Nzambi e cuidam de sua terra no céu").

77. Rituais e respeito pelos mortos: Ewbank, *Life*, pp. 285-286; Luccock, *Notes*, p. 365; e Dabadie, *A travers*, p. 56. Em várias sociedades africanas, as pessoas acreditam que "o que partiu está 'presente'" no crânio da pessoa morta. Mbiti, *African religions*, p. 207.

78. Observações pessoais e entrevistas, 1977-1978. Tenho *slides* de oferendas no cemitério da ilha de Paquetá e em outro cemitério, em Jacarepaguá, 1978. Ver fotografias de túmulos kongos e oferendas em sepulturas, Thompson e Cornet, *Four moments*, pp. 182-203.

79. Concepções de pretos velhos e as almas: Leacock e Leacock, *Spirits*, pp. 155-156; Sturm, "Afro-Brazilian cults", p. 225 (pretos velhos como espíritos ancestrais, espíritos familiares e espíritos da casa); Pessoa, *Ritual*, pp. 72-74, 83-85; e observações pessoais e entrevistas, 1977-1978.

80. Outros espíritos: n. 46, acima; João do Rio, *Religiões*, pp. 16, 3, 208; Brazil, "O fetichismo",

p. 237; e Pessoa, *Ritual*, p. 84 (espíritos da terra — Congo veio por terra; e espíritos da água — Cabinda veio pelo mar).

81. A Virgem Maria: tabela 9.1; Ewbank, *Life*, pp. 239-240; Debret, *Viagem: aquarelas*, gr. 6 (Nossa Senhora da Conceição com onze estrelas, uma lua a seus pés e uma serpente com uma maçã na boca). Um motivo da popularidade da estátua de Nossa Senhora da Imaculada Conceição talvez seja que a imagem tivesse uma lua e uma serpente aos seus pés. Entre os ameríndios, a lua era amiúde símbolo de uma divindade feminina, ligada à fertilidade e à terra, ao passo que para os africanos, a imagem poderia representar a "Mãe das Águas", que é frequentemente representada com uma cobra, símbolo também de fertilidade. Imagens da exposição "O estrangeiro entre nós", Museu Nacional de Arte Africana, Washington, DC, 25 ago. 1982. Em 1906, os pescadores do Rio distinguiam entre Nossa Senhora no céu e Mãe d'Água do mar, e respeitavam a lua. João do Rio, *Religiões*, p. 208.

82. Sinhá Samba: João do Rio, *Religiões*, p. 16.

83. Tabela 9.1; e Pessoa, *Ritual*, pp. 58-59 ("Nossa Senhora de Santana, Mãe de todos os Orixás"). Atualmente, acredita-se que são João Batista seja o chefe da Terceira Linha do Oriente, que abrange espíritos da Ásia, doutores e cientistas. Ele é um dos orixás mais poderosos e é descrito como vindo de Aruanda. Pessoa, *Ritual*, pp. 26-27, 45, 68-70. É incerto que estivesse associado a práticas de adivinhação no século XIX, mas Maria Graham, "Correspondência", p. 161, confirma a prática. Um motivo provável para essa associação é que ele está ligado às águas, isto é, ao batismo de Cristo. Ewbank, *Life*, p. 384, observa que se praticava a adivinhação pela água no Rio; e Janzen e MacGaffey, *Anthology*, p. 37, citam uma adivinhação pela água entre os bacongos.

84. No Rio, Xangô é representado por uma estatueta de são Jerônimo ou são Pedro porque esse ancestral lendário dos reis iorubas veio a ser interpretado como "a força que leva à justiça e à sabedoria, à prosperidade e à paz. Uma vez que várias lendas iorubas sobre a vida de Xangô envolvem períodos de perambulação ou exílio na floresta, não surpreende que tenha sido identificado com são Jerônimo e são João Batista". A atração dos africanos por são Pedro baseia-se provavelmente na imagem que o mostra segurando uma chave, que no Congo é "um emblema convencional da chefia". Sturm, "Afro-Brazilian cults", p. 223; e Janzen e MacGaffey, *Anthology*, p. 57.

85. Tabela 9.1. Embora os santos no Rio estivessem havia muito tempo associados à cura de doenças específicas, a especialização que se desenvolveu no Brasil pode se dever, em parte, às crenças do Congo sobre *nkisi* (plural *minkisi*). Na África, Nsemi Isaki, *c.* 1910, listou os vários conceitos de *nkisi*. "*Nkisi* é o nome da coisa que usamos para ajudar um homem quando está doente e da qual obtemos saúde [...] um *nkisi* é também algo que caça a doença e a espanta do corpo. [...] Os *minkisi*, da mesma forma, são tão diversos e muitos quanto as muitas, muitas doenças da terra. Cada pessoa escolhe um *nkisi* para corresponder à sua doença." Será que os bacongos do Rio escolhiam então usar a estátua de um santo como um *nkisi* ou remédio sagrado para curar a doença que os católicos associavam com aquela determinada imagem de santo? É possível, porque as estátuas nkisi são esculpidas "de modo a ter a aparência de uma pessoa". Janzen e MacGaffey, *Anthology*, pp. 34-38.

86. São Cosme e são Damião, geralmente associados aos Ibêjis (gêmeos) iorubas e até representados como três pessoas (estatueta em minha posse), podem também estar ligados com os conceitos kongos de gêmeos e cura. Na tradição kongo, os espíritos das águas podem encarnar como gêmeos e outras crianças sagradas; e um pai de gêmeos pode ser necessário para dar força a certos remédios. Os espíritos infantis que aparecem agora nas cerimônias de umbanda ligadas a

Cosme e Damião — ver Leacock e Leacock, *Spirits*, p. 128 — talvez derivem em parte das tradições dos kongos relacionadas a gêmeos e crianças sagradas. Onde os espíritos encarnam como crianças nas áreas centrais do Kongo, o ritual principal é "uma festa, com muita comida e bebida", e as mães de gêmeos cantam canções para manter os espíritos contentes, a fim de que não causem problemas. Nas cerimônias de umbanda no Rio, quando os Ibêjis descem, comportam-se como crianças e se divertem com brinquedos. Janzen e MacGaffey, *Anthology*, pp. 77-78; observações pessoais; e Pessoa, *Ritual*, pp. 70-71 (orações a Cosme e Damião, "curadores").

87. São Sebastião: Leacock e Leacock, *Spirits*, p.128; e Pessoa, *Ritual*, pp. 45, 48.

88. São Roque e seu cão: Ewbank, *Life*, p. 181; observações pessoais, várias igrejas, Rio de Janeiro e Minas Gerais; e Janzen e MacGaffey, *Anthology*, pp. 7, 46.

89. São Lázaro (Omolu): Sturm, "Afro-Brazilian cults", p. 224. Um motivo para a associação de são Lázaro com a lepra é que na tradição folclórica brasileira o irmão de Maria e Marta, que se levantou dos mortos, é confundido com a história do "mendigo chamado Lázaro, cujo corpo estava coberto de feridas e que fez amizade com os cães que vinham e lambiam seus ferimentos" (Lucas, 16: 19-31). Em Belém, há uma festa para os cães no dia de são Lázaro. Leacock e Leacock, *Spirits*, p. 161.

90. São Jorge: estátua ilustrada em Ewbank, *Life*, pp. 354-355; tabela 9.1; Weech, *Reise*, 1:330, que observou que a estátua de são Jorge era apanhada na "fortaleza Concessão". Porém, Ewbank, *Life*, p. 353, registrou que "sua capela" ficava "na rua do Lampadosa". Na verdade, a irmandade de São Jorge localizava-se na igreja de Nossa Senhora da Lampadosa, mas em 1852 foi mudada para São Gonçalo Garcia. Tabela 3.9; Toussaint-Samson, *Parisian*, pp. 66-67; e João do Rio, *Religiões*, p. 3, que observou o sincretismo de Ogum, o deus ioruba da guerra, com são Jorge. Ogum é o orixá "invocado com mais freqüência para a proteção contra inimigos e todos os perigos". Sturm, "Afro-Brazilian cults", p. 223.

91. Santo Antônio: tabela 9.1 e n. 70. João do Rio, *Religiões*, p. 16, registrou que os cambindas (cabindas) o chamavam Verequete. Leacock e Leacock, *Spirits*, p. 130, identifica Verequete como "a divindade daomeana Averekete ou Verekete, membro mais jovem da família Kevioso (Badé)"; e comunicação pessoal de J. Michael Turner, 1978.

92. São Benedito: tabela 9.1; João do Rio, *Religiões*, p. 16; Thereza R. de Camargo Maia, *Paraty: religião & folclore*, 2ª ed. (Rio de Janeiro, 1976), pp. 91-101 (devoção a são Benedito e rituais realizados ainda na década de 1970 em Parati); Pessoa, *Ritual*, p. 26; Leacock e Leacock, *Spirits*, p. 54; Coaracy, *Memórias*, 3: 323; Debret, *Viagem*, tomo 2:143, gr. 4; tradições relacionadas a são Benedito e o controle de venenos subsistem no estado do Rio de Janeiro, na região de Angra dos Reis e Parati, 1977-1978; e Janzen e MacGaffey, *Anthology*, pp. 42-55 (detecção de feiticeiros e sofrimento causado por venenos).

93. Outros santos negros: tabela 9.1; e Coaracy, *Memórias*, 3:69 (devoção ao "Rei Baltasar" por minas, congos e moçambiques no período colonial; mas declínio de seu prestígio à medida que a cidade crescia).

94. Santas: tabela 9.1. Outra explicação pode ser que os escravos percebessem as santas como menos poderosas. Na crença bacongo, a *nkisi* fêmea é "menos persistente e deixará passar, pois é mais dócil por natureza. O *nkisi* é medido então pela diferença de força entre macho e fêmea; ocorre o mesmo entre os seres humanos, em que a força masculina é dominante e a feminina diminuta". Nsemi Isaki, *c.* 1910, citado em Janzen e MacGaffey, *Anthology*, p. 36.

95. Minas antes de 1850: cap. 1 e nn. 51-52; comunicação pessoal de J. Michael Turner, 1977; AN, IJ6 170, Polícia, Ofícios com anexos, 27 fev. 1835 (oração anexada); e IJ6 212, Polícia, 2 dez. 1849.

96. Minas depois de 1850: Raeders, *Le comte*, pp. 74-76; e Etienne I. Brazil, "Os malês", *Revista do IHGB*, tomo 72, vol. 120, parte 2 (1909): 74-75, que registrou que os muçulmanos do Rio moravam nas ruas São Diogo, Barão de São Félix, Hospício, Núncio, América etc.

97. Práticas muçulmanas no Rio: João do Rio, *Religiões*, pp. 5-8.

98. Nos registros da polícia, o termo é "candombe", em vez de candomblé. Segundo o *Pequeno dicionário brasileiro da língua portuguesa*, "candombe" significa "rede de pescar camarões" e "batuque" dos negros. Candomblé, no sentido estrito, refere-se a "uma das grandes festas anuais" das religiões afro-brasileiras da tradição ioruba-jeje, mas o termo é, na verdade, de origem banto, de "Ka-n-domb-id-e, derivação verbal do kulomba Ku-domb-a, rezar", do "protobanto Kò-dòmb-èd-à, pedir a intercessão de". Yeda A. Pessoa de Castro e Guilherme A. de Souza Castro, "Culturas africanas nas Américas: um esboço de pesquisa conjunta da localização dos empréstimos" (trabalho apresentado no Colóquio Civilização Negra e Educação do II Festival Mundial de Artes e Culturas Negras e Africanas, Lagos, Nigéria, janeiro de 1977), n. 5. Sou grata a Yeda A. Pessoa de Castro por uma cópia desse trabalho. No Rio do século XIX, portanto, o termo "candombe" era aparentemente usado no sentido de uma dança religiosa na qual as pessoas rezavam e pediam a intercessão das entidades espirituais. Prisões por causa de candombe ou batuque estão no cap. 8, n. 86. Porém, não está claro quando o uso mudou no Rio para "candomblé", ou mesmo se "candombe" era uma forma anterior de "candomblé".

99. Ewbank usou a palavra "candombe", e não "candomblé". Ver *Life*, pp. 406-407.

100. Fernando Costa, *A prática do candomblé no Brasil* (Rio de Janeiro, 1974), pp. 130-134 (ilustração de quartinhas e outros artigos de ritual); e observações pessoais, festa de Oxalá, 1977.

101. Unidade familiar permanece indefinido aqui. Uso esse termo vago com a intenção de sugerir a diversidade de formas das famílias escravas no Rio. Devido à alta proporção de homens africanos e indivíduos não aparentados que viviam sozinhos ou na casa de seus donos, as unidades familiares mais comuns entre os escravos eram aquelas compostas por indivíduos não aparentados ou casais que viviam em união consensual, com um ou dois filhos, não necessariamente os seus. Uma classificação útil das famílias escravas nas fazendas da Jamaica encontra-se em B. W. Higman, *Slave population and economy in Jamaica*, 1807-1834 (Londres, 1979), pp. 156-173.

102. Freireyss, *Viagem*, p. 66.

103. Biblioteca Nacional, II-36, 9, 26, nº 2, Carta de D. João VI, dirigida ao Ouvidor da comarca do Rio das Velhas sobre o casamento dos escravos, Rio de Janeiro, 27 out. 1817 (cópia do original).

104. Debret, *Viagem*, tomo 2:180-181, gr. 15.

105. "Concerning the matrimony of slaves", Conrad, *Children*, pp. 159-160.

106. Julius Mansfeldt, *Meine Reise nach Brasilien im Jahre 1826* (Magdeburg, 1828), pp. 93-94, observou que a maioria dos escravos preferia o concubinato ao casamento e que os filhos de escravos casados eram mais fortes do que os de pais não casados. Não localizei descrições de cerimônias de casamento africanas para o período anterior a 1850; que elas existiram, só se pode inferir da referência em João do Rio, n. 97, acima, em relação aos muçulmanos que possuíam mais de uma esposa e da sobrevivência de formas de casamento não católicas na umbanda e no candomblé.

107. O arcebispo da Bahia afirmava que os senhores que impediam seus escravos de casar "cometem pecado mortal e assumem em suas consciências a culpa de seus escravos e assim caem freqüentemente em estado de danação e nele permanecem". N. 105, acima.

108. Ausência de casamento entre escravas e senhores: H. Hoetink, *The two variants in Ca-*

ribbean race relations, trad. Eva M. Hooykas (Londres, 1967), p. 38; Gilberto Freyre, *The masters and the slaves*, narra muitos exemplos de relações sexuais entre homens brancos e mulheres negras; Rugendas, *Viagem*, p. 95; Coaracy, *Memórias*, 3:377; e carta de Richard Habersham a seu pai, 20 out. 1866, Family Correspondence of the Habersham Family of Georgia, Seção de Manuscritos, Biblioteca do Congresso, Washington, DC.

109. Helen Caldwell, *Machado de Assis: the Brazilian master and his novels*, pp. 13-15, 205.

110. No caso de libertos africanos, os registros de matrimônio podem documentar também a conversão de uma minoria dos africanos, pois os padres só davam permissão para casar a quem os convencesse de que conhecia a doutrina básica cristã. N. 5, acima. Ver também "Documentário carioca", pp. 247-345; e p. 275 para o casamento no leito de morte de Manoel de Morais, pardo forro, com Felipa de Oliveira, crioula forra, em 1809; ele também se confessara, comungara e recebera a extrema-unção.

111. Casamento entre africanos: *ibid.*, pp. 306-307, 292.

112. Escravo casa-se com escrava forra parda em 1769: *ibid.*, p. 250.

113. Cap. 11, n. 24. Porém, não se sabe ao certo quantas eram as esposas de Feliciano Barbosa dos Santos. Aparentemente, nem todos os filhos eram dele, pois seu testamento libertou também dois "mulatinhos".

114. Casais escravos pertencentes a donos separados são evidentes em casamentos de libertos. Raramente os forros que se casavam pertenciam ao mesmo antigo dono. "Documentário carioca", pp. 247-345.

115. Casas separadas: cap. 5, n. 46-50.

116. Prostituição: cap. 7, n. 70.

117. Relações homossexuais: cap. 7, n. 71; e prisões de homens vestidos de mulher aparecem nos registros policiais em AN IJ6 163 a IJ6 230, Polícia, Ofícios com anexos, 1822-1865. Ver também Esteban Montejo, *The autobiography of a runaway slave*, ed. Miguel Barnet e trad. Jocasta Innes (Nova York, 1973), p. 41 (surgimento de práticas homossexuais numa fazenda em Cuba e ódio dos velhos africanos a eles).

118. Estrangeiros maltratam prostitutas escravas: cap. 10, n. 88.

119. Ouseley, *Travels*, 1:15, descreve uma escrava que estava separada de seu homem por uma distância de oito quilômetros, mas que o visitava todas as noites, mesmo quando doente e cansada, e retornava de madrugada para começar a trabalhar.

120. Cuidado das crianças: Toussaint-Samson, *Parisian*, p. 40; Debret, *Viagem*, tomo 1:129, 137-138, grs. 6-7; e "Negra lavadeira com criança", em Afonso Arinos de Melo Franco, *Jean Baptiste Debret: estudos inéditos* (Rio de Janeiro, 1974), p. 38.

121. Adoção de crianças escravas: cap. 11, nn. 45-46.

122. Alforria de crianças: cap. 11, nn. 41-43.

123. Origem étnica comum: cap. 1, n. 1; como fator de falta de revolta, cap. 10, n. 67.

124. Malungos: Rugendas, *Viagem*, p. 138; Walsh, *Notices*, 2:334 ("Malungoes"); e cap. 2, n. 22.

125. Sociedades secretas: cap. 10, n. 71 (medo de insurreição); e Itier, *Journal*, 1:49-50, 62.

126. Capoeiras: cap. 8, n. 93; Roberto Macedo, *Notas históricas* (Rio de Janeiro, 1944), pp. 136-137; e n. 129, adiante. Bastos Ribeiro, *Crônicas*, p. 26, data as maltas da época de Pedro I (1822-1831).

127. Grupos de trabalho e associações de poupança: cap. 7, nn. 13-15, 78; e cap. 11, nn. 71, 73-74.

128. Ajuda mútua: Weech, *Reise*, 2:93.

129. PHAEG, 40-3-78, Capoeiras — Ofício do Chefe de Polícia Eusébio de Queirós Coutinho Matoso Câmara..., 18 jun. 1836 (cópia de uma ordem a um juiz de paz da Candelária para agir contra "Capueiras" em seus "ajuntamentos" nas ruas ou tavernas e contra os donos de tavernas que permitissem suas "reuniões").

130. Bordéis: AN, IJ6 169, Polícia, Ofícios, 1834; AN IJ6 174, 1837 (38 negros presos por dançar em um bordel); e IJ6 214, 1850.

10. FUGITIVOS E REBELDES (PP. 397-438)

1. Estereótipos: Meyen, *Reise*, p. 78; Ebel, *O Rio*, p. 47; e Kenneth M. Stampp, *The peculiar institution* (Nova York, 1956), p. 88.

2. Controle e resistência dos escravos: correspondência da polícia em AN IJ6 163 a IJ6 230, Polícia, 1822-1865.

3. Moore, *Biography*, pp. 46-56.

4. Weech, *Brasiliens*, pp. 109-110; e *Reise*, 2:98-99. Na qualidade de senhor de escravos, os comentários de Weech sobre o processo de "quebrar" os escravos novos são especialmente úteis. Ele observa também que os escravos não eram punidos pela primeira fuga, eram mandados para o Calabouço na segunda e eram vendidos depois da terceira.

5. O conceito de deserção: R. K. Kent, "Palmares: an African state in Brazil", *Journal of African History* 6, nº 2 (1965): 161-175.

6. Anúncios de escravos fugidos podem ser encontrados nos principais jornais da época, como *O Jornal do Comércio*, *O Correio Mercantil* e *O Diário do Rio de Janeiro*, mas o *Diário* tem a lista mais extensa de anúncios de fugitivos, especialmente antes de 1830. Ver também Bunbury, *Narrativa*, p. 40; A. P. D. G., *Sketches*, p. 301; Schlichhorst, *O Rio*, p. 136; e Ewbank, *Life*, p. 413.

7. O Calabouço do Castelo era a prisão para onde os senhores mandavam seus escravos a fim de serem punidos pelas fugas. A partir de 1836, somente fugitivos eram açoitados ali. AN IJ6 173, Polícia, 1836. Os escravos condenados por crimes graves eram encarcerados em outros lugares. Ver cap. 5.

8. Minas rebeldes: ver cap. 1, n. 52.

9. Descrições de Luanda, Benguela e Ilha de Moçambique: Tams, *Visit*; Monteiro, *Angola*; Capello e Ivens, *De Benguella*; e Fundação Calouste Gulbenkian, *A Ilha de Moçambique* (Porto, 1983).

10. Weech, *Reise*, 2:98.

11. Walsh, *Notices*, 1:129, 497 e 2:343; Arago, *Souvenirs*, 1:95, 101; e AN Cod. 326, Polícia, Registro dos Ofícios, vol. 1, 1811-1815 (captura de escravos fugitivos no "Quilombo d'Sª Thereza").

12. A. P. D. G., *Sketches*, p. 301; Graham, "Correspondência", *Anais da Biblioteca Nacional* 60 (1940): 131; e Walsh, *Notices*, 2:343.

13. Ver cap. 7 para os tipos de trabalhos que os escravos realizavam sem supervisão direta nas ruas do Rio.

14. Weech, *Brasiliens*, pp. 109-113.

15. Weech, *Reise*, 2:98-99.

16. A "molata meia cabra" Maria de Buenos Aires fugiu com sua filha de um ano, que era "bastante clara", em out. 1820. Ainda não fora encontrada quase um ano depois. *Diário* 2 (4 out. 1821): 31. Quando o mulato Basílio fugiu da fazenda de Tapacorá, o anúncio no *Diário* (13 ago. 1821): 87 observava que ele tinha uma irmã livre que era casada e morava na Praia Grande

(Niterói). A petição de Pedro Vieira está em AN, Cod. 572, Armário 4, Livro 8, 1808-1868, Papéis da Casa Imperial, Doc. 33, Ofício de Francisco Fernandes Pires ao Conselheiro Paulo Barbosa e Silva transmitindo o pedido de clemência que Pedro Vieira faz ao Imperador — para seus crimes, 1845

17. AN, Caixa 774, pacote 3, Ministério do Reino e Império, Corregedor do Crime da Corte e Casa, 2-10 set. 1817.

18. Rugendas, *Viagem*, p. 149; e o caso de Agapito: AN IJ 173, Polícia, 8 nov. 1836.

19. O motivo para a menção de poucos fugitivos da cidade é que esse documento registrava as despesas envolvidas na transferência de escravos fugitivos para o Rio. Na cidade, o capitão-de-mato recolhia o pagamento pelo retorno do escravo diretamente com o dono, que mandava então o cativo para ser punido no Calabouço. Weech, *Reise*, 2:98-99.

20. Um pescador mulato chamado Manoel fugira de Pernambuco e seu senhor anunciou que achava que ele estava escondido no Rio. *O Diário* 1 (3 jul. 1821): 13; e 1 (12 jun. 1821): 70.

21. Uma boa descrição dos perigos naturais nas florestas encontra-se em Spix e Martius, *Via-gem*, 1:162.

22. Refúgios urbanos: Noronha Santos, n. 142, em Gonçalves dos Santos, *Memórias*, 2:156; Bastos Ribeiro, *Crônicas*, p. 57; Fitch W. Taylor, *A voyage round the world*..., 2 vols. (Nova York, s.d.), 1:111; e PHAEG, 6-1-37, Casas alugadas ou sublocadas a escravos, muitos dos quais fugidos e mal feitores, Ofício do Chefe da Polícia, 1860.

23. Esconder fugitivos: *Correio Mercantil* (21 set. 1821): 108; Soares, *A escravatura*, pp. 75, 84-85; ver também AN, Cod. 401, Polícia, Devassas, 1809-1815; prisões de um negro liberto e outros negros apanhados escondendo fugitivos. Um inglês, "Thomaz Guilherme Brownlie", foi acusado de esconder escravos fugidos e desertores: AN, IJ6 191, Polícia, 1838. Prisões por esconder escravos IJ6 186 e 187, Polícia, 1838; e IJ6 169, Polícia, 1834.

24. AN, Cod. 359, Polícia, Suprimentos de Despesas com Escravos Fugidos, 1826. Os negros que afirmavam serem libertos eram mesmo assim mandados para o Calabouço. Leithold e Rango, *O Rio*, p. 35. O caso de Domingos está em AN, IJ6 166, Polícia, 1833. Uma negra muito espancada ofereceu-se a um ladrão de escravos para ser vendida para Minas Gerais. AN, IJ6 174, Polícia, 1837.

25. Quilombos: Schlichthorst, *O Rio*, p. 137; Bastos Ribeiro, *Crônicas*, p. 71; Arago, *Souvenirs*, 1:95; Gustavo Barroso, "Os quilombos da Tijuca", *O Cruzeiro* 30, nº 21 (8 mar. 1958): 43, 48; e AN, IJ6 164, Polícia, 1825.

26. Tamanho dos quilombos: Conrad, "The struggle", pp. 72-73; PHAEG, Coleção Noronha Santos, 5/300, Santa Thereza — a 19 set. 1823, mais de duzentos quilombolas foram capturados; e AN, IJ6 163, Polícia, 1824.

27. A amostra de quilombolas foi tirada da lista de fugitivos do Calabouço, em AN, Cod. 359, 1826. AN, Cod. 401, Polícia, Devassas, 1809-1817 inclui a notícia da captura de um liberto pardo em um quilombo. Ver também n. 33, adiante, e Barroso, "Os quilombos", p. 43.

28. AN, Caixa 774, pacote 3, Corregedor, 1810.

29. Palmares, um estado africano do século XVII formado por muitos quilombos no interior de Pernambuco e Alagoas, ainda preocupava os senhores de escravos cariocas no século XIX. Rugendas, *Viagem*, pp. 160-161; e Schlichthorst, *O Rio*, pp. 137-138.

30. Chefes: Debret, *Voyage*, 2:139; AN, Caixa 774, Ministério do Reino e Império, pacote 3, Corregedor do Crime da Corte e Casa, 1808-1821; e pacote 4, Ofícios do Corregedor do Crime da Corte e Casa, 1818-1831; e *Relatório do Rio de Janeiro* de 1876, p. 26, citado em Conrad, "Struggle", pp. 81-82.

31. Ataques: Rugendas, *Viagem*, p. 160; Schlichthorst, *O Rio*, p. 137; Walsh, *Notices*, 2:343; Bunbury, *Narrativa*, p. 40; AN, IJ6 164, Polícia, 12 abr. 1825; Arago, *Souvenirs*, 1:95; e IJ1 1072, Ministério da Justiça, Requerimentos diversos, 1823-1847, 2 abr. 1824.

32. Graham, "Correspondência", p. 131; Charles Darwin, *Voyage of the Beagle* (Londres, 1839), p. 18; e Conrad, "Struggle", pp. 81-82. Talvez muitos dos quilombos tenham sobrevivido porque os fugitivos podiam comprar proteção. Que tipo de "contratos" tinham com os donos de tavernas?

33. Tijuca: Observação pessoal em visitas à floresta da Tijuca, 1969, 1978; Barroso, "Os quilombos", pp. 43, 48; Bastos Ribeiro, *Crônicas*, p. 71; *Diário* 1 (27 jul. 1821): 173; *Correio Mercantil* (10 set. 1830): 78; e Elísio de Araújo, *Estudo histórico sobre a Polícia*... (Rio de Janeiro, 1898), p. 112.

34. AN, Cod. 326, vol. 1, 1811-1815; Walsh, *Notices*, 2:343; PHAEG, Coleção Noronha Santos, 5/300; Bastos Ribeiro, *Crônicas*, p. 71; e Conrad "Struggle", p. 73.

35. Corcovado: Bunbury, *Narrativa*, p. 40; Arago, *Souvenirs*, 1:95; Walsh, *Notices*, 2:343; AN IJ6 191, Polícia, 11 nov. 1838; IJ6 163, Polícia, 2 jul. 1824; e Cod. 359, 1826.

36. Outras fontes para nomes de quilombos: "quillombo d'macabú", no distrito de Campos Goitacazes, AN, Caixa 774, pacote 3, Corregedor, 1810; um quilombo na "rua da Pedreira", Cod. 401, Devassas, 23 mar. 1813; um quilombo perto da Quinta da Boa Vista, IJ6 214, Polícia, 1850; Saruhy, IJ6 166, Polícia, 1833; um quilombo na serra do Andaraby, IJ6 214, Polícia: Campos, Cantagalo e Macaé, IJ6 169, Polícia, 1834; "grande quilombo entre Sarapuhi e Rio de Iguassú", IJ6 164, Polícia, 1825; e paróquia de S. Antônio Jacotinga, Cod. 326, vol. 1, 1812.

37. Darwin, *Voyage*, pp. 18, 38.

38. Walsh, *Notices*, 2:343.

39. Retorno de fugitivos: Freireyss, *Viagem*, p. 69; e Schlichthorst, *O Rio*, p. 137, que observou que um fugitivo que retornou voluntariamente preferiu obter a assistência de um padre. Observou também que o perdão era dado "sempre". Walsh, *Notices*, 2:349, registrou que lorde Strangford intercedeu em favor de uma escrava e salvou-a da punição. Ver também Weech, *Reise*, 2:98-99, que contesta a afirmação de Schlichthorst de que os escravos eram "sempre" perdoados.

40. Capitão-de-mato e patrulhas de escravos: Weech, *Reise*, 2:98-99; AN, IJ6 173, Polícia, 1836; A. P. D. G., *Sketches*, pp. 301-302; Leithold e Rango, *O Rio*, pp. 36, 44; Schlichthorst, *O Rio*, p.137; Henderson, *History*, p. 73; e PHAEG, 40-3-72 a 40-3-77, Capitães-de-mato e Assaltos, Documentos separados por freguesias e distritos. Um retrato de um capitão-de-mato encontra-se em Rugendas, *Viagem*, gr. 2/11 e pp. 159-160. Usava-se também a palavra "pedestre" para a pessoa que capturava escravos fugidos. Para o roubo de escravos por capitães-de-mato, ver Barroso, "Os quilombos", p. 43.

41. Victor A. Gendrin, *Récit historique, exact et sincère*... (Versailles, 1856), p. 91; e Rugendas. *Viagem*, pp. 159-160, sobre a rapidez da captura de fugitivos.

42. Castigos dos fugitivos: Araújo, *Estudo*, p. 110, que cita um regulamento de 2 maio 1822 proibindo os capitães-de-mato de manter fugitivos capturados no tronco. Ver também cap. 5 para a punição de fugitivos no Calabouço. Sinos, cruzes e outros "ornamentos" presos à gargalheira: Debret, *Voyage*, 2:131, gr. 42; Ewbank, *Life*, pp. 77, 438; e Rugendas, *Viagem*, gr. 2/11. Ver também Walsh, *Notices*, 2:343-344; A. P. D. G., *Sketches*, p. 301; Leithold e Rango, *O Rio*, pp. 36, 44; e Schlichthorst, *O Rio*, p. 137.

43. Suicídios: Moore, *Biography*, pp. 46-47; Walsh, *Notices*, 2:345-347; Ewbank, *Life*, pp. 281, 441; e AN, IJ6 204, Polícia, 1845.

44. Haddock Lobo, *Discurso*, p. 22.

45. Métodos de suicídio: afogamento (8), enforcamento/estrangulamento (27), tiros/ferimentos (10) e desconhecidos (24). Essa amostra de 69 suicídios (1831-1850) foi retirada do Arquivo da Santa Casa da Misericórdia, Livros dos Óbitos, 1833, 1838, 1849; AN IJ6 204, Polícia, 1844-1845; IJ6 173, 1836; IJ6 174, 1837; IJ6 214, 1850; IJ6 202, 1844; IJ6 166, 1833; IJ6 169, 1834; IJ6 170, 1835; IJ6 171, 1835; IJ6 186, 1838; IJ6 187, 1838; IJ6 212 1849; IJ6 191, 1839; IJ6 190, 1838; IJ6 181, Ministério da Justiça, Registro de Avisos, 1831; e IJ6 469, Escravatura, Correspondência de diversas autoridades, 1850. Sobre o número de corpos de negros encontrados nas praias, ver PHAEG, 58, 2-10. Enterramentos de indigentes e outras despezas.

46. Comer terra e máscaras de ferro: Schlichthorst, *O Rio*, pp. 133-134, que considerava a máscara de ferro uma barbaridade insuportável porque o escravo era incomodado por insetos e pelo sol e era difícil respirar com ela. Ver também Debret, *Viagem*, 1:148; e Dabadie, *A travers*, p. 50.

47. Engolir a língua e banzo: Sigaud, *Du climat*, pp. 141-142; Dabadie, *A travers*, p. 51; e Freireyss, *Viagem*, pp. 66-67.

48. Envenenamento: Sigaud, *Du climat*, pp. 138-140; Imbert, *Manual*, 2:224-225, 240.

49. Motivos para suicídio: Sigaud, *Du climat*, p. 141; A. d'Assier, *Le Brésil contemporain*, pp. 26-28, citado em Roger Bastide, *Les religions*, p. 114.

50. Crenças africanas: cap. 8, n. 101. Os bacongos acreditam que "pessoas excepcionais como os profetas 'conseguem ir e vir' através do oceano", usando "'veículos [navios] dos homens brancos', 'entrando na água [afogando-se]', ou 'voando'". Wyatt MacGaffey, "The West in Congolese experience", em *Africa and the West*, ed. Philip D. Curtin (Madison, Wis., 1972), pp. 51-56; Schuler, "*Alas, alas, Congo*", pp. 93-96 e pp. 73-74, a paineira como "lar tradicional dos espíritos na África e nas Antilhas"; AN, IJ6 204, Polícia, 1845 (costume de enterrar os suicidas nas florestas); e Montejo, *Autobiography*, pp. 43-44, que registrou em Cuba a atitude de que os negros não cometiam suicídio. "Eles escapavam voando. Eles voavam pelos céus e retornavam a suas terras natais. Os musundis congoleses [muitos nsundis foram importados para o Rio] eram os que voavam mais; eles desapareciam por meio de bruxaria [...]."

51. AN, IJ6 469, Escravatura, Correspondência de diversas autoridades, 1848-1850, e IJ6 173, Polícia, 1836.

52. Walsh, *Notices*, 2:345-347.

53. AN, IJ6 214, Polícia, 1850.

54. O mercador descreveu também o senhor como "bárbaro e sem remorsos". Seus escravos eram negros de ganho que tinham de obter dinheiro para ele e para comer. Já açoitara treze de seus escravos por não ganhar dinheiro suficiente quando o barbeiro se matou. John Shillibeer observou também que "nada pode ser mais comum do que casos dessa natureza", *Narrative*, pp. 16-18.

55. Dabadie, *A travers*, p. 51.

56. Bremoy, *Voyage*, 2:107-111.

57. Grã-Bretanha, Foreign Office, *British and foreign state papers, 1851-1852*, vol. 41, *Correspondence of Great Britain, relative to the slave trade, 1851* (Londres, 1864), p. 378.

58. AN, IJ6 230, Secretaria de Polícia, Passaportes e Relações de Chefe da Polícia, 1832; IJ6 214, Polícia, 1850; e cap. 5.

59. AN, IJ6 164, Polícia, 1830. Os seguintes foram mandados de volta para a África: Mambuco Canga, Manelombe Miguel, Canga Linguister, Mafuca Iinga, Pipa Sauda, João Mavisso, Manoel Miginga, Miguel Sabo, Ganga Bumbo, Madolo Bemba, Camador Canga, Mangofe Manoel, S_nde, Boandy, Zilla Bexiga, Impiu_ta Gallinheiro, Inchama, Vemba, Chinqueta, Monam Bace, Lucala Linda munguá, Zambe, Lutete, Chico cinga, Lembe, Cufo, Bicuta, Chipeba, Pipa pequeno, Zau, Fula, Mavingo de Boma, Petra Seba, Franque Chincoco, Lutete Fioti. Ver também Phyllis M. Martin, *The external trade of the Loango coast 1576-1870* (Oxford, 1972), pp. 97-99.

60. AN, Cod. 343, vol. 12, 1840. Ver cap. 7 (escravos marinheiros).

61. Dabadie, *A travers*, pp. 49-50.

62. Retorno de minas à África: AN, IJ6 171, Polícia, 1835; Candler e Burgess, *Narrative*, pp. 38-39; e Raeders, *Le comte*, p. 75.

63. AN, *Relatório do Ministério dos Negócios da Justiça*, 1869, p. 134; e IJ6 214, Polícia, 1850.

64. Para as mais bem conhecidas comunidades de africanos ocidentais, consultar as obras de Pierre Verger (ver n. 67, adiante), e para o Daomé, Turner, "Les bresiliens". Ver também Adolf Bastian, *Die deutsche Expedition an der Loango-Küste*..., 2 vols. em 1 (Jena, 1874-1875), 1:180, 213-215.

65. Miers e Kopytoff, *Slavery*, p. 53.

66. Leithold e Rango, *O Rio*, p. 33; e Carlos da Silva Araújo, "Como o doutor Chernoviz viu a escravidão no Brasil (1840-1841)", *Revista de História e Arte*, n.ºs 3-4 (abr.-set. 1963):81. Em 1830, o Código Penal brasileiro definia revolta de escravos como uma reunião de vinte ou mais escravos com o objetivo de obter a liberdade pela força. Os líderes estavam sujeitos à pena de morte. Conrad, "Struggle", p. 69.

67. Divisões étnicas como motivo para ausência de revolta: uma carta enviada do Rio por volta de 1815 relacionada a "levantes de escravos na Bahia" dizia que "este perigo não existe no Rio de Janeiro, pois os africanos que chegam aqui são de todas as nações e, portanto, inimigos uns dos outros, enquanto os que chegam na Bahia são quase todos da Costa da Mina e muito poucos de outras regiões". N. 65, mencionada por Oliveira de Lima, *João VI no Brazil*, vol. 3, p. 1008, citado por Pierre Verger, *Bahia and the West African trade* (1549-1851) (Ibadan, 1964), pp. 32, 39; Fitzhugh, *Journal*, fólios 13-14; Ellis, *Journal*, p. 12; Ruschenberger, *Three years*, p. 30; e Tuckey, *Voyage*, 1:15.

68. Revoltas na Bahia: R. K. Kent, "African revolt in Bahia: 24-25 January 1835", *Journal of Social History* 3, nº 4 (verão 1970): 334-356; Clóvis Moura, *Rebeliões da senzala* (São Paulo, 1959); João José Reis, "Slave rebellion in Brazil: the African muslim uprising in Bahia, 1835" (diss. de Ph. D., Universidade de Minnesota, 1982); e em comparação com revoltas em outros lugares das Américas, Eugene D. Genovese, *From rebellion to revolution*...(Nova York, 1981), pp. 28-32, 153.

69. Diferenças de status na África: Miers e Kopytoff, *Slavery*, pp. 43, 48; no Rio, ver cap. 3.

70. Weech, *Brasiliens*, p. 14; Ebel, *O Rio*, p. 150; Araújo, "Doutor Chernoviz", p. 81. Depois da revolta de 1835 na Bahia, a polícia recebeu ordens para impedir de aportar no Rio qualquer escravo ladino da Bahia que fosse suspeito de envolvimento na "insurreição". AN, IJ6 170, Polícia, 1835. A polícia aumentou também a vigilância dos minas no Rio e os prendeu ou deteve. Chegaram mesmo a considerar a hipótese de mandá-los de volta para a África. AN, IJ6 174, Polícia, 1837; e IJ6 169, Registro de Avisos, 1837.

71. Medo de insurreição: Gardner, *Travels*, p. 21; Itier, *Journal*, 1:49-50, 62; AN, IJ1 181, Ministério da Justiça, Registro de Avisos, 1831; João Pandiá Calógeras, *A history of Brazil*, trad. e ed. Percy A. Martin (1939; reimpr., Nova York, 1963), pp. 151, 157; AN, IJ6 196, Polícia, 1841; e Conrad, "Struggle", pp. 67-68.

72. As referências a insurreições nas fazendas das províncias são numerosas na correspondência da polícia com o ministro da Justiça que se encontra no Arquivo Nacional. Para estudos de revoltas e rebeliões em todo o Brasil, consultar José Alípio Goulart, *Da fuga ao suicídio* (Rio de Ja-

neiro, 1972); e Moura, *Rebeliões*. Perto do Rio, os seguintes lugares são apenas alguns onde ocorreram "insurreições" de escravos: Jacarepaguá e Quinta da Boa Vista, AN, IJ6 186, Polícia, 1838-1839; Fazenda do Saudoso Retiro, Itaguaí (conspiração), vila de Rezende, paróquia do Bananal (província de São Paulo) e vila de Valença, IJ1 181, Justiça, 1831; Magé, Suruí, Niterói e Guaratiba (medo de insurreição), IJ6 196, Polícia, 1841. Em 1820, o sargento-mor A. Luís de Queirós Nascimento foi a Cachoeira, soltou um escravo preso, mandou que os senhores libertassem seus escravos e ameaçou com um ataque armado de negros e índios. Após uma investigação, um oficial atribuiu seus atos ao uso imoderado de aguardente e a uma melancolia extrema. Seu caso está em AN, Caixa 774, pacote 4, Ofícios, 1821. A insurreição que perturbou especialmente os fazendeiros próximos do Rio foi a de Manoel Congo. Ver Stein, *Vassouras*, p. 145; e Goulart, *Fuga*, pp. 231-232.

73. Lei nº 4 de 10 jun. 1835, artigo 1, em *Coleção das Leis do Império do Brasil de 1835*, parte 1 (Rio de Janeiro, 1864), pp. 5-6. O artigo 1 previa a morte de escravos que matassem, envenenassem, ferissem "gravemente" ou cometessem ofensas físicas sérias contra seus senhores, sua família ou seus administradores, feitores e suas esposas. Em 1838, os efeitos dessa lei já se refletiam na "Relação dos criminosos executados no Brasil no ano de 1838". De um total de 22, apenas um vinha da corte e foi executado por ferir seu senhor. Na província do Rio, três haviam matado seus feitores, um matara a mulher que administrava a fazenda e um matara um português. Ver o Relatório do Ministro da Justiça, Eusébio de Queirós Coutinho Matoso da Câmara, pp. 25-26, que está reimpresso em José Alípio Goulart, *Da palmatória ao patíbulo* (Rio de Janeiro, 1971), pp. 146-147.

74. Envenenamento dos donos: Sigaud, *Du climat*, pp. 138-140. Imbert, *Manual*, 2:240, relata o caso de um negro no Rio que tentou matar sua senhora com arsênico. Ver também AN, IJ6 196, Polícia, 1841. Outros escravos presos por envenenar foram Francisco Moçambique e José Cabra, sob suspeita de envenenar o senhor de Francisco e sua esposa. AN, IJ6 214, Polícia, 1850. A liberta Maria da Conceição foi presa pelo roubo e administração de veneno. AN, IJ6 169, Polícia, 1834. Ver também Marrocos, "Cartas", *Anais da Biblioteca Nacional* 56 (1934): 40-43.

75. O caso de Joaquim José está na Caixa 774, pacote 4, Ofícios, 1819; o outro está em AN, IJ6 202, Polícia, 1844. Ver também tabela 10.6.

76. Bunbury, "Narrativa", p. 39; Barreto Filho e Lima, *História*, pp. 155-158; Bastos Ribeiro, *Crônicas*, pp. 39-44, o caso de "Orelha", um assassino de aluguel e capoeirista famoso; e AN, IJ6 202, Polícia, 1844.

77. Dabadia, *A travers*, pp. 54-55; Leithold e Rango, *O Rio*, pp. 45, 91-92; AN, IJ6 470, 1840; *Relatório do Ministro da Justiça*, 1835, pp. 4-5 (uma lista de crimes cometidos na Corte entre 1º maio e 31 out. 1834); e o marinheiro mina: AN, Caixa 774, pacote 3, Corregedor, 1815. Roberto Macedo, *Notas históricas* (Rio de Janeiro, 1944), pp. 136-137, descreve o papel dos capoeiristas na revolta de 1828. Ver Também Edmundo Teodoro Bösche, *Quadros alternados de viagens*..., trad. Vicente de Souza Queirós, *Revista do IHGB* 83 (1918): 186, 193-194.

78. A. P. D. G., *Sketches*, p. 304; e Dabadie, *A travers*, p. 45, sobre o assassinato de um brasileiro branco por sua amante mina livre.

79. Um decreto de 9 mar. 1837 declarava que os escravos que matassem seus senhores não poderiam ter acesso ao recurso "da graça", que era concedida em momentos especiais, como o aniversário do imperador. Nessas ocasiões, um decreto real perdoava os prisioneiros, inclusive escravos, que eram então soltos das prisões. Antes de 1837, os escravos que haviam matado seus donos eram excluídos de vez em quando do perdão, mas, depois de 1837, não havia mais esperança para eles. Ver João Luiz Alves, "A questão do elemento servil...", *Revista do IHGB* (tomo especial) 4 (1914): 255.

80. Especialmente úteis para crimes entre escravos e outros grupos da cidade, tais como assaltos, facadas e porte de armas, são AN, Cod. 401, Devassas, 1809-1817; e Cod. 327-328, Polícia; IJ6 169, Polícia, 1834. Os principais crimes cometidos na Corte entre 1º maio e 31 out. 1834 foram 34 roubos, 69 ferimentos e outras ofensas físicas, 25 por armas de defesa, 19 por mortes, 18 por perjúrio, 17 por roubo de escravos e 14 por notas falsas. A lista completa encontra-se no *Relatório do Ministro da Justiça*, 1835, pp. 4-5.

81. AN, Cod. 401, Devassas, 1809-1817; e *Diário* 1 (8 jun. 1821): 39; 2 (28 set. 1821): 181; e 2 (21 nov. 1821): 133.

82. A 3 jan. 1825, a polícia baixou a ordem de que qualquer taverna ou loja que comprasse de escravos objetos roubados seria condenada a uma multa de 40 mil-réis e fechada. Araújo, *Polícia*, p. 130. Os escravos que se reuniam em tavernas e lojas também eram motivo de preocupação em 1821. *Diário* 3 (14 dez. 1821): 41; e Dabadie, *A travers*, p. 45.

83. Gwendolyn M. Hall, *Social control in slave plantation societies*... (Baltimore, 1971), pp. 66-68, discute as idéias afro-ocidentais sobre propriedade, roubo e o mercado, e o uso pelos escravos de mercados legais e ilegais para obter dinheiro para comprar a liberdade em São Domingos, tudo muito semelhante à situação no Rio.

84. Tumultos: AN, IJ6 214, Polícia, 1850; IJ1 181, Avisos, 1831, que tem também uma referência a um tumulto na paróquia de São José de "um grande número" de pessoas, mas a carta não especifica a cor dos manifestantes. PHAEG, 46-3-90. Escravos, 4 out. 1831, no entanto, refere-se a escravos fazendo "tumultos". Os escravos também eram presos por "desordens", Cod. 401, Devassas, 1813.

85. Antônio Angola, escravo de João Abasoulo, foi preso por atear fogo na casa de Antônio Cardoso, um negro forro. AN, Cod. 401, Devassas, 1812.

86. Donos de escravos como feiticeiros e movimentos religiosos afro-jamaicanos com um "foco de erradicação de feitiçaria": Monica Schuler, "Afro-American culture", em *Roots and branches: current directions in slave studies*, ed. Michael Craton (Toronto, 1979), pp. 130-133. Ver também Sigaud, *Du climat*, pp. 139-140, sobre o uso de narcóticos por escravos. Em 1813, Freireyss, *Viagem*, p. 69, registrou que, perto do Rio, vários escravos que haviam matado seus senhores misturavam o sangue com aguardente e o bebiam. Em 1832, seis africanos foram condenados na província de São Paulo por matar seu senhor. Um deles, Narciso Congo, bebera o sangue do dono depois do assassinato e foi o único condenado à forca. Seus cúmplices receberam penas de duzentas a oitocentas chibatadas, com dois a dez anos de gargalheira. AN, IJ6 829, Mapa dos presos sentenciados pela Junta de Justiça d'esta Província [São Paulo]... 1832.

87. Para *insights* sobre os estereótipos racistas dos negros no Brasil, consultar Taunay, *Manual*, p. 6. Ver também Imbert, *Manual*, 2:224-225; Burlamaqui, *Memória*, p. 87 (mau serviço de escravos domésticos); Stein, *Vassouras*, p. 140; e cap. 7, sobre a especialização ocupacional dos escravos.

88. Insultos: AN, IJ1 94, Corte, Registro de avisos, 17 jun. 1823; o mina Manoel José Henrique foi preso como parte da batida da polícia sobre os minas da cidade. AN, IJ6 170, Polícia, 27 maio 1835; AN, IJ6 171, Polícia, 12 nov. 1835; Cod. 401, Devassas, 1810, 1814; IJ6 174, Polícia, 10 jan. 1837; Ernst von Bibra, *Rise in Südamerika* (Mannheim, 1854), pp. 109-110; e AN, IJ1, Avisos, 9 maio 1831.

89. Alcoolismo: Schlichthorst, *O Rio*, p. 133; "Variedades", *Aurora Fluminense* 1 (28 mar. 1828): 89; Dabadie, *A travers*, p. 55; AN, IJ6 471, pacote 3, Africanos livres, 16 out. 1849; Leithold e Rango, *O Rio*, pp. 34-35; *Diário* 1 (30 ago. 1821): 197; e Antônio José de Souza, *Do regime*, p. 30.

90. PHAEG, 50-4-26, Relação de pessoas livres e escravos que foram curados por José Custodio Teixeira de Magalhães no anno de 1830 do vicio da Embriaguez, 1831.

91. Diamba: cap. 8, n. 34.

11. A CARTA DE ALFORRIA (PP. 439-479)

1. Arquivo da Santa Casa da Misericórdia, Óbitos, Lata 10, ago. de 1849. Em 25 abr. 1849, Antônio Roiz da Silva libertou sua escrava, "Roza nação Cabinda, 50 e tantos anos de idade", porque recebeu da filha dela, Joanna Francisca de Souza, Crioula Liberta, a quantia de 140$000 em notas do Tesouro Nacional para a liberdade de sua mãe. Em 25 ago. 1849, Rosa Francisca, Nação Cabinda, 50 anos de idade, criada na casa nº 6 da rua da Imperatriz, morreu.

2. Este capítulo baseia-se amplamente nas cartas de alforria registradas nos livros de notas do primeiro cartório da cidade do Rio de Janeiro no período 1807-1831. Naquela época, o Rio tinha quatro cartórios, onde os donos registravam as cartas de alforria, mas esta amostra foi tirada daquele que tinha os livros mais completos e legíveis. Já, os livros do segundo e quarto cartórios estavam ilegíveis ou perdidos, enquanto que o terceiro cartório não tinha volumes para o período 1802-1840. Aparentemente, perderam-se. O primeiro cartório forneceu uma amostra significativa de 904 casos, envolvendo a alforria de 1.319 escravos. Outra vantagem do primeiro cartório é que não havia limitação geográfica para os registros. Senhores de todas as partes do Rio, bem como das áreas rurais circunvizinhas, registravam alforrias nesse cartório e os escriturários anotavam os endereços ou lugares de origem dos donos. Assim, podemos dividir a amostra de senhores e escravos por residência urbana ou rural. A definição de urbano aplica-se a qualquer dono que vivesse em uma das oito paróquias do Rio, enquanto que a de rural é usada para todos de fora da cidade. Em geral, a maioria dos donos rurais vinha de pequenas vilas ou fazendas do Município Neutro, embora uns poucos fossem de Minas Gerais e Bahia.

Os livros de registros dos cartórios da primeira metade do século XIX estão no Arquivo Nacional (AN), Seção Legislativa e Judiciária. Ver o Cartório do Primeiro Ofício de Notas, Escrituras, Livros de notas, 198 a 235. Todas as generalizações baseiam-se nas alforrias registradas nesses livros e nas tabulações resumidas nas tabelas 11.1-11.11. Os casos específicos de alforria dos livros do Primeiro Ofício serão citados desta forma: AN, livro 200, fólio 20; os de outros cartórios serão citados de modo completo. Os resultados preliminares deste estudo, reunidos no artigo "Manumission in the City of Rio de Janeiro, 1807-1831", foram apresentados na 88ª Reunião Anual da American Historical Association, São Francisco, dez. 1973.

3. Não é minha intenção entrar no debate comparativo sobre o tema da alforria nas Américas, mas contribuir com alguns dados básicos da cidade do Rio. Um resumo das pesquisas e teorias sobre alforria até 1976 encontra-se em James P. Kiernan, "The manumission of slaves in colonial Brasil: Paraty, 1789-1822" (diss. de Ph.D., Universidade de Nova York, 1976), pp. 1-11, que também oferece dados comparativos para a província do Rio. Outros estudos detalhados da alforria em Salvador, Bahia, foram realizados por Katia M. de Queirós Mattoso, Stuart B. Schwartz e Arnold Kessler. Ver Katia M. de Queirós Mattoso, *Etre esclave au Brésil XVIe-XIXe* (Paris, 1979), pp. 201-227; e Stuart .. Schwartz, "The manumission of slaves in colonial Brazil: Bahia, 1684-1745", *The Hispanic American Historical Review* (a partir daqui, *HAHR*) 54, nº 4 (nov. 1974): 603-635. Ver também Carl N. Degler, *Neither black nor white...* (Nova York, 1971), pp. 39-47; e Frank Tannenbaum, *Slave and citizien: the negro in the America* (Nova York, 1946), p. 69.

4. Abolição: Leslie Bethell. *The abolition of the Brazilian slave trade* (Cambridge, 1970); Robert E. Conrad, *The destruction of Brazilian slavery 1850-1888* (Berkeley e Los Angeles, 1972); e Rebecca Baird Bergstresser, "The movement for the abolition of slavery in Rio de Janeiro, Brazil, 1880-1889" (diss. de Ph.D., Universidade de Stanford, 1973).

5. Calógeras, *History*, p. 151.

6. O que segue é uma divisão por anos de africanos livres libertos entre 1833 e 1844: 1833: 354; 1834: 40; 1835: 99; 1836: 43; 1837: 9; 1838: 70; 1839: 194; 1840: 37; 1841: 46; 1842 (sem dados); 1843: 2; 1844: 3. Ver *Relatório do Ministério dos Negócios da Justiça* (Rio de Janeiro, 1865), p. 40; *ibid.*, 1869, p. 134. Emancipação de 2.888 africanos livres de um total de 11 008: *Relatório do Ministério dos Negócios da Justiça*, 1865, p. 40; e 1869, p. 134 (números de emancipados). Dificuldades para obter a libertação final de todos os africanos livres na década de 1860: Robert E. Conrad, "Neither slave nor free: the Emancipados of Brazil, 1818-1868", HAHR 53, nº 1 (fev. 1973): 67-70.

7. Conscritos militares: Luccock, *Notes*, pp. 81, 550; Graham, *Journal*, p. 185; IHGB, Lata 445, nº 9, Escravatura no Brasil: Venda, Compra, Libertação, carta de alforria de escravos (listas de escravos apresentados no Rio para serem vendidos ou recrutados pelo exército na década de 1860); Armitage, *History*, 1:102; "Libertação de Escravos por Occasião da Guerra da Independência Nacional", *Revista do IHGB* 96, tomo 60, parte 2 (1897): 159-160; Horner, *Medical topography*, pp. 285-287.

8. AN, IJ6 471, pacote 3, Africanos livres, 1848, "Instrucções para a Commissão encarregada de avaliar os individuos que, havendo sido escravos, se achão livres, em consequencia dos acontecimentos da Provincia de São Pedro". Ver João Luiz Alves, "A questão do elemento servil. A extinção do tráfico e a lei de repressão de 1850", *Revista do IHGB* (tomo especial) 4 (1914): 255-256.

9. AN, IJ6 520, Africanos, Pedidos de Libertação e Escravos Fugidos, 1865; e AN, Cod. 360, polícia, Escravos Fugidos, 1826-1827.

10. Candler e Burgess, *Narrative*, p. 38; ver também Ewbank, *Life*, p. 277.

11. Escravos nacionais: Alves, "A questão do elemento servil", pp. 254-256; uma cópia da lei de 26 jun. 1866 encontra-se na Biblioteca Nacional (BN), I-3, 34, 14, Coleção Tavares Bastos; ver também BN I-11, 1, 24, Coleção Tavares Bastos, Escravidão, Caderno II, Notas Diversas, 1865-66, fólio 9; Scully, *Brazil*, p. 128; e Conrad, *Destruction*, pp. 72-73.

12. Os motivos para os escravos apelarem diretamente ao imperador encontram-se em petições, como a de João, preto de Nação, que observou em seu apelo a dom Pedro I que, sendo um "negro miserável", não podia utilizar o processo judicial contra seu senhor. Portanto, estava apelando diretamente a Sua Majestade. Outros detalhes de seu apelo estão na n. 56, adiante. AN, IJ3 22, Chancelaria, Ofícios com anexos de Petições ao Imperador, 19 abr. 1823, 30 mar. 1823 e 12 abr. 1824. Escravos libertados por João VI: Arago, *Souvenirs*, 1:81. Outra versão dessa história, envolvendo a rainha, encontra-se em *id.*, *Promenade autour du monde...*, 2 vols. (Paris, 1822), 1:136. Para a história de Galoubah: Arago, *Promenade*, 1:133-134, e *Souvenirs*, 1:78-81. Um protesto de senhor contra seu escravo que apelou a Pedro I por proteção contra maus-tratos (recebera cem chibatadas) está no Arquivo do Museu Imperial, Petrópolis, II-POB 6.8.829, Lac. C., 6 ago 1829.

13. Petições de escravos anteriores à independência encontram-se nos Arquivos do Desembargo do Paço e da Casa de Suplicação, no Arquivo Nacional. Para definições, funções e explicações dessas cortes, ver Stuart B. Schwartz, *Sovereignity ans society in colonial Brazil* (Berkeley e Los Angeles, 1973), pp. 9-12. Ver AN, Caixa 774, Ministério do Reino e Império, pacote 1: Casa de Suplicação do Rio de Janeiro, 1809-1829; pacote 2: Ouvidor Geral da Comarca do Rio de Janeiro, Ofícios, 1808-1832; e pacote 3: Corregedor do Crime da Corte e Casa, 1808-1821. Relativamente

poucos escravos usavam as Altas Cortes de Apelo para obter a liberdade. O "Índice do Registro de Consultas" do Archivo do Desembargo do Paço, AN, Cod. 117, vol. 1, tinha apenas seis casos nos quais escravos pediam sua liberdade entre 1809 e 1824. Treze outros casos envolviam escravos. Entre mais de mil casos, os dos escravos eram menos de 2%.

14. Carpinteiro pardo: AN, Caixa 194, pacote 1, Tribunal do Desembargo do Paço, Queixas, Petições, Devassas, 1808-1825, doc. 250 (nota anexada à petição de 12 maio 1814 é "Escuzado no Rio de Janeiro").

15. Duas libertas: AN, IJ1 94, Côrte, Registro de avisos, a maioria relativos à requerimentos e representações, 22 maio 1823, fólio 70; e AN, IJ3 23, Chancelaria, Oficios com anexos de Petições ao Imperador, datados de 21 mar. 1829 e 8 abr. 1829.

16. Antônio José: AN, IJ6 165, Polícia, 28 nov. 1832.

17. Luís: AN, IJ6 170, Polícia, 19 maio 1835.

18. Sete escravos: AN, Caixa 782, pacote 1 (cópia), Ministério da Justiça, Ofícios dos ministérios da Guerra, Marinha e Fazenda e contas dos deputados — Diversos, 5 jan. 1826.

19. Calisto e Lourenço: AN, IJ6 169, Polícia, 27 maio 1834; e nota anexa de 2 jun. 1834.

20. Pardo Joaquim: AN, IJ6 199, Polícia, 2 out. 1842 (e notas anexas datadas de out.- nov. 1842).

21. Generosa Libolo: AN, IJ6 199, Polícia, carta de João Afonso Lima Nogueira ao Chefe da polícia, 22 jul. 1842; Requerimento de Jaime M. Ferrão, 7 jun. 1842; e notas de 21 abr. 1842 e 27 jul. 1842.

22. Porcentagens semelhantes de mulheres que libertavam escravos foram encontradas também por Kiernan, "Manumission", p. 168 (49%); e Schwartz, "Manumission", p. 622 (40,8% sendo mulheres ou casais casados).

23. Alforrias condicionais por mulheres em Parati: Kiernan, "Manumission", pp. 298-299.

24. Maria Anbaque e quatro filhos: AN, livro 213, fólios 40-41. As seguintes são alforrias concedidas por Feliciano Barboza dos Santos, "homem preto e liberto", que vivia de negócios, Becco da rua nova do Ouvidor, em 1816; Rua dos Latoeiros, em 1818, e Rua detras do Hospicio, em 1821-1822: João Mina, que pagou a Barbozsa 15 doblas em 1816, AN, livro 214, fólio 111; Damazia Mina, que lhe pagou 12 doblas em 1818, livro 218, fólios 3-4; Roza Mina, que lhe pagou 12 doblas em 1818, livro 218, fólios 19-20; Jozefa Mina, por bons serviços, condição de servir até a morte dele, livro 223, 10 abr. 1821, fólio 69; a crioulinha Maria do Rozario, de dois anos de idade, filha de Jozefa, condição de servir até a morte dele, livro 223, 10 abr. 1821, fólio 69 1/2; a crioulinha Maria da Conceição, um ano de idade, filha de Jozefa, condição de servir até a morte dele, livro 223, 10 abr. 1821, fólios 69 1/2-70; Thereza Ganguela, por bons serviços, condição de servir até a morte dele, livro 223, 27 abr. 1821, fólio 80 1/2; Adão Mina, por bons serviços, condição de servir até a morte dele, livro 223, 27 abr. 1821, fólios 80-81; Estevão crioulo, filho de Maria Quissaman, falecida, porque ele é seu afilhado, condição de servir até a morte dele, livro 223, 5 maio 1821, fólio 85; Joana crioula, seis anos de idade, filha de Maria Quissaman, porque foi criada e educada como sua filha, liberdade condicional, para ser liberta após a morte dele, livro 223, 5 maio 1821, fólio 85 1/2; Maria Nagó, Rita Soboru (?), Roza Ganguela e Maria Ganguela (em outros lugares referida como Angola), porque foram libertas em seu testamento, livro 225, 15 jul. 1822, fólios 17-18 (o executor era João Barboza dos Santos, preto forro, Rua detraz do Hospício); Antônio e Elias, mulatinhos, filhos de Maria Angola, que já foi alforriada, libertos em seu testamento (executor João Barboza dos Santos, beco dos ferreiros), livro 225, fólio 98 1/2. Não é certo se Maria Quissaman e João Barboza dos Santos também haviam sido libertos por Feliciano.

25. Mina liberta mina: AN, Cartório do 4º Ofício de Notas, Escrituras, livro 149, fólio 161.

26. Treinamento de africanos em troca da liberdade: em 1824, o escravo João, "preto de Nação", ferreiro, observou em um apelo ao imperador (nn.12 e 56) que seu dono lhe permitira comprar um menino africano, José, ao qual iria ensinar sua profissão. Depois disso, seu senhor ficaria com o menino em troca da liberdade de João. Mas não fez isso, ficando com os dois trabalhando para ele de ferreiros. João processou então seu senhor para obter a liberdade (n.56).

27. Maria Joaquina: AN, IJ1 94, Corte, Registro de avisos, 10 set. 1823, fólio 160.

28. Escravo alforria escrava: AN, livro 223, fólio 128.

29. Joze M. da Silva, que vivia de negócio, residente do Valongo, libertou Maria Congo, avaliada em 8 doblas, porque ela lhe deu 10 doblas pela sua liberdade. AN, livro 214, 30 jul. 1816, fólio 160.

30. Em 1807, os capuchinhos deram "liberdade gratuita" a João do Rozario, porque ele pediu sua liberdade e em consideração por "sua boa conduta, dedicação e fidelidade com que sempre serviu" na hospedaria deles. AN, livro 198, fólio 76.

31. Schwartz observa a proporção constante de 2:1 entre mulheres e homens libertos na Bahia em seus estudos, bem como nos de Katia Mattoso, para 1779-1850, e Arnold Kesslet, para 1813-1850. Ver "Manumission", p. 611. Em Parati, "65,5 % dos libertos eram do sexo feminino". Kiernan, "Manumission", p. 86.

32. As cartas do período revelam que as libertas compravam freqüentemente seus filhos. Com maior probabilidade, eram registradas como o agente da compra porque seus maridos, se houvessem, continuavam escravizados. Em 1807, a liberta Maria Mina comprou seus dois filhos por 230$400 réis, mas não há indicação de como conseguiu o dinheiro. Ver AN, livro 198, fólios 52-53.

33. Maria Graham descreveu o caso de um barqueiro mulato "rico" que teve permissão para comprar sua esposa, mas o senhor não deixava que comprasse a própria liberdade porque era muito valioso. Graham, *Journal*, pp. 197-198. Ver também n. 15, acima.

34. Evidentemente, é quase impossível documentar a alforria de mulheres enfermas ou idosas por viúvas, exceto pelo que podemos deduzir dos casos de brutalidade de mulheres contra seus escravos (cap. 5) e das investigações do governo sobre o abandono de escravos (n. 61, adiante).

35. Por lei, uma escrava que vivesse com seu senhor era teoricamente livre; mas, segundo Luccock, *Notes*, p. 592, elas raramente testemunhavam contra eles. O caso da liberta Manuela do Bom Jesus, que utilizou sua relação com um francês para obter a liberdade, é narrado por Expilly, *Mulheres*, pp.104-132, 154-155.

36. Schlichthorst, *O Rio*, p. 93.

37. Mulheres na feira: Ewbank, *Life*, pp. 92-93, 324; Horner, *Medical topography*, pp. 125-126; Dabadie, *A travers*, p. 7; Chamberlain, *Vistas*, pp. 49-50; Ribeyrolles, *Brasil*, 2:166.

38. Monteiro, *Angola*, 2:25-26.

39. Freireyss, *Viagem*, p. 67.

40. Crianças são apenas aqueles escravos cuja idade ou descrição os coloca nessa categoria. A amostra de Queirós Mattoso para Salvador, 1779-1850, está próxima daquela do Rio: 11,1% dos libertos eram crianças. O dado de Kessler é de 19,7% para 1813-1853. Em Parati (1789-1822), Kiernan identificou 34,5% como crianças, e Schwartz, em Salvador (1684-1745), encontrou 29,5% de crianças. Ver tabela 3:3, "Sex and age distribution of manumitted slaves in Brazil", Kiernan, "Manumission", p. 87.

41. Pais de crianças: AN, IJ6 511, Africanos, Registro de Cartas de Liberdade e Doação, 1864, p.

21; e Burlamaqui, *Memória*, p. 31. Ver também o caso do pai português Antônio José Martins, que reconheceu seu filho mulato Antônio de quatro para cinco anos, cuja mãe era Efigênia, uma escrava parda de Maria Teixeira, por quem ele foi posteriormente liberto. Antônio declarou seu filho herdeiro legal em AN, livro 210, 6 jul. 1814, fólio 163 1/2.

42. Rugendas, *Viagem*, p. 150; e Schlichthorst, *O Rio*, p. 134.

43. Kiernan, "Manumission", pp. 194-215, documenta habilmente a proporção em que os donos utilizavam os registros de batismo para libertar escravos. Em Parati (1812-1822), "nenhuma das crianças escravas libertas no batismo [27] foi incluída numa carta de alforria registrada durante o mesmo período. Aparentemente, essas crianças não precisavam de carta — uma cópia do certificado de batismo era prova suficiente de sua condição de livres" (p. 197). Estudos futuros de cartas de alforria, defende ele, p. 214, deverão incluir "uma investigação paralela dos registros batismais".

44. Afilhados: Rugendas, *Viagem*, pp. 140-150; e AN, livro 217, fólio 175. Em 1813, a liberta Anacleta Teresa libertou Lacerdino crioulo, que comprara de seu senhor, porque ele era seu afilhado e ela queria cumprir com os deveres de uma "boa madrinha". AN, livro 207, fólio 103.

45. Adoção de Maria parda: AN, livro 210, 21 abr. 1814, fólios 57-58. Sua esposa assinou também o documento. Sobre a alta mortalidade infantil no Rio, ver José Pereira Rego (barão de Lavradio), *Apontamentos sobre a mortalidade da cidade do Rio de Janeiro particularmente das crianças...* (Rio de Janeiro, 1878).

46. Pela lei de 1775, todas as crianças de cor expostas deveriam ser consideradas livres. Em 22 fev. 1823, dom Pedro I reafirmou essa lei. Ver Fazenda, *Antiqualhas*, *Revista do IHGB*, tomo 89, vol. 143 (1921): 413-416, 418-419; e tabela 4.7. Uma adoção bem-sucedida da Santa Casa foi a do crioulo Antônio Joaquim de Freitas Lima, cujo pai adotivo, Joaquim de Freitas Lima, da rua da Ajuda, declarou-o herdeiro de sua propriedade em 1820. Ver AN, livro 222, 7 set. 1820, fólio 139.

47. Os primeiros censos do Rio no século XIX não separam os libertos da população livre; portanto, não há como calcular as taxas de alforria para o período da amostra, 1807-1831. Até onde eu saiba, os libertos foram identificados separadamente apenas nos censos de 1799 e 1849 (tabelas 3.2 e 3.6).

48. A tendência carioca de alforriar africanos na primeira metade do século XIX é semelhante aos padrões de Salvador (ver Kessler e Queirós Mattoso) no mesmo período. Porém, Kiernan, "Manumission", p. 112, conclui que em Parati, "mulheres, crianças nascidas no Brasil e pardos" eram os que "tinham mais propensão a ser libertados do que outros (isto é, homens, adultos, africanos e negros)". Para o período 1684-1745, em Salvador, Schwartz, "Manumission", p. 612, descobriu que havia "uma distribuição mais ou menos igual entre negros (514, ou 54%) e pardos (431, ou 46%)". De novo, são números muito parecidos com os do Rio em 1799, quando 52% dos libertos eram negros e 48%, pardos, ao contrário de 1849, quando 29% eram brasileiros e 71%, africanos (tabelas 3.2 e 3.6).

49. Minas: Itier, *Journal*, 1:61; Walpole, *Four years*, 1:48; Candler e Burgess, *Narative*, p. 38; Walter Colton, *Deck and port*...(Nova York, 1852), pp. 110-111; Dabadie, *A travers*, pp. 40-41; e Ewbank, *Life*, p. 257.

50. Kiernan, "Manumission", pp. 90-93, observa que na Bahia de 1779-1850 (Queirós Mattoso) e na Bahia de 1813-1853 (Kessler), "a porcentagem de negros na amostra total de libertos foi substancial, 78% e 80% [...]. Para Karasch, Kessler e Queirós Mattoso, a maior proporção de libertos negros e a preponderância dos africanos entre esses negros era, em parte, reflexo do maior

número de escravos africanos na população do Rio de Janeiro e de Salvador durante o período estudado. Os resultados de suas pesquisas parecem mostrar que as cartas de alforria refletiam adequadamente a distribuição de negros e pardos (17:3) estimada para o Brasil no século XVIII e início do XIX".

51. A terminologia aqui utilizada baseia-se, em parte, na linguagem legal das cartas ou na intenção nelas expressa. Por falta de expressão melhor, escolhi "leito de morte" para classificar as alforrias dadas aos escravos na morte de seus donos, de forma escrita ou verbal. Com freqüência, a vontade verbal era expressa quando o senhor estava realmente no leito de morte. Os estudiosos concordam com o uso de "alforria condicional", porque as condições são claramente determinadas nas cartas, em especial a condição de servir até a morte do dono. Alguns talvez preferissem agrupar as alforrias condicionais, em que os escravos eram libertos quando da morte do dono, com as alforrias no leito de morte, mas havia distinções legais nítidas entre os escravos libertos condicionalmente e aqueles alforriados nos testamentos. Portanto, mantive as alforrias condicionais na morte do senhor junto com as outras alforrias condicionais. Ver notas 56-57 sobre os problemas do status de condicional. Preferi o termo incondicional a "grátis", porque, se em diferentes períodos de tempo ou lugares elas podem ter sido gratuitas, minha impressão clara é que, no Rio, mesmo a alforria incondicional tinha de ser obtida pelos escravos. A categoria "comprada" é mais evidente por si mesma. Os escravos que compravam sua própria liberdade (autocompra) ou que a adquiriam por meio de outra pessoa ou grupo (compra por terceiros) entram nessa categoria. Uma vez que tantos escravos, especialmente crianças, eram comprados, não podemos usar apenas o termo "autocompra" no Rio. A categoria final, "ratificada", é utilizada em todos os casos em que o dono tinha de confirmar uma alforria anteriormente concedida, condicional ou duvidosa. As alforrias ratificadas podem repetir aquelas registradas em outro lugar.

52. Como observa Kiernan, "Manumission", pp. 216-220, "supunha-se que fosse freqüente a alforria no leito de morte, inscrita em testamentos e estimulada pela reflexão sóbria sobre o julgamento divino e a recompensa eterna". Porém, em nenhuma das amostras constatou-se um grande número dessas alforrias por meio de testamentos. Kessler encontrou apenas 5% dos escravos libertos nos testamentos dos donos, enquanto na amostra de Schwartz (1684-1745) chegam a 13%. No entanto, Queirós Mattoso descobriu que "liberto após a morte de seu senhor" foi a frase incluída com mais freqüência em sua amostra de episódios de alforria (1779-1850). Tanto em Parati como no Rio, apenas 12% foram libertos em testamentos. Observe-se, porém, que nem todas as alforrias dadas em testamentos no Brasil eram registradas também em cartas de alforria. Kiernan, "Manumission", p. 222, registra que encontrou "poucas cartas de alforria para os escravos libertados em testamentos".

53. Kiernan, "Manumission", p. 220.

54. Muitos escravos libertos em testamentos: em 1814, José Pires Garcia, como executor do capitão Luiz Manuel da Silva Paes Bolina, libertou onze escravos: Izidoro crioulo, Athanazio e sua mulher Joanna, Escolastica crioula, Maria crioula, Pantaleão crioulo, João Cabundá, Maximiano, Bibiano e Vallerio crioulos, e Jozefa, mulher de Angelo. AN, livro 211, fólios 51-52. Em 1822, Francisco Xavier Aluy (?) d'Mello libertou gratuitamente treze escravos em seu testamento: Simplicio crioulo, Domingos Angola, Domingos Congo, Antônio Barbeiro, Manoel e Jozé carpinteiros, Antônio e Joaquim tanoeiros, Manoel Calabar, Joze Marinheiro, Antônio Mozambique cozinheiro, Alexandrina e Julianna, graças aos seus bons serviços. AN, 2º Ofício de Notas, Escrituras, livro 166, fólio 190.

55. Condição de servir até a morte: em 1807, a negra livre Rita Maria Jacinta, viúva, concedeu a Ana e Luzia, crioulas e crias dela, liberdade condicional e gratuita, mas mencionou que somente quando morresse elas poderiam se comportar como livres e ir para onde quisessem. AN, livro 198, fólio 6. A expressão mais usual era que o escravo liberto deveria servir seu dono ou sua dona até sua morte ou depois dela, quando então estaria livre como se houvesse nascido livre.

56. O apelo de João, preto de nação (n.12 e 26, acima), revela o problema inerente às alforrias condicionais, bem como a duração da servidão de muitos deles. João, um ferreiro, fora escravo de Thomé Ferreira Leme, que o comprara de Angelo Bento Pereira. Leme permitiu que João comprasse um africano, José, a quem ensinaria seu ofício de ferreiro, para depois trocá-lo por sua liberdade. Mas depois que João treinou José, Leme continuou mantendo ambos escravizados, tratando João com "rigor e castigos" e exigindo que ele o servisse por mais seis anos. Na época de sua petição de 12 abr. 1824, João já servira Leme por vinte anos. Segundo João, ele acreditava que recebera uma carta de alforria como haviam combinado, mas, sem saber ler, João não percebera que Leme inserira uma cláusula que o mantinha escravo por mais seis anos.

57. Filhos de mulheres alforriadas condicionalmente: AN, livro 214, fólios 156-157 (mãe libertada com a condição de pagar 19$200 réis ao executor do testamento do senhor; filho nascido enquanto ela estava sob status condicional foi batizado como escravo e liberto nessa carta após o pagamento de 19$200 réis); e AN, livro 222, fólio 9 (alforria de Eva crioula sob a condição de servir até a morte de seu senhor, condição que se aplicava a qualquer de seus futuros filhos, que também seriam libertos na morte do dono).

58. Outras condições de servidão: Ignacio crioulo deveria servir sua senhora com "boa conduta" até a morte dela e pagar uma dívida da dona. AN, livro 201, 1809, fólio 116. Quando Antônio pardo alistou-se no serviço militar em lugar de Joaquim Roiz, seria libertado como se houvesse nascido livre, AN, livro 226, 1823, 127 1/2. João Angola serviria até a morte de seu senhor e ficaria livre, como se houvesse nascido livre, depois que mandasse rezar missas por ele, AN, livro 211, 1814, fólios 120-121. Em 1811, Bento Nunes, carpinteiro, libertou Joze Nunes de Nação Angola sob a condição de serviço até sua morte e que pagasse 51$200 réis por seu funeral e preces por sua alma, AN, livro 204, fólios 125-126. Alexandrina cabrinha foi libertada sob a condição de que servisse às duas filhas de Marianna Francesca Xavier até a morte delas, ou até quando casassem. Se ficassem solteiras, teria de servi-las até a morte delas, AN, livro 210, 1821, fólios 101-102. Joaquim pardo, na prisão do Calabouço, foi libertado com a condição de que saísse da província dentro de um mês. Se voltasse à cidade ou à província do Rio, seria reduzido à escravidão de novo, AN, livro 236, 1831, fólios 141-142.

59. Alforria de escravo doente: AN, livro 205, fólio 100. Uma liberta alforriou Roza Asenção de nação Rebola em parte porque estava cheia de doenças. Roza também pagou-lhe 2 1/2 doblas pela liberdade, AN, livro 229, 1825, fólio 114.

60. Schwartz, "Manumission", pp. 614-616, discute os problemas de calcular a idade dos ex-escravos nas cartas. Mulheres velhas: n.1, acima; AN, livro 223, fólio 123 (Manuel de Freitas, preto forro, libertou Thereza Angola em 1821, a quem comprara nova muitos anos antes, graças aos seus bons serviços, à quantia de 5 doblas, que já recebera dela, e porque já está velha); AN, Cartório do 4º Ofício de Notas, Escrituras, livro 149, fólios 72-73 (mulher solteira libertou Rita parda de idade avançada e doente, porque lhe pagou o valor de 102$400 réis); e AN, livro 219, 1819, fólio 129 (padre Antônio Joaquim Viegas, como executor para seu pai, libertou Roza Cabundá de idade avançada, avaliada em 25$600, porque ela lhe ofereceu 33$600 por sua liberdade).

61. Escravos abandonados: Graham, *Journal*, p. 196; Arago, *Promenade*, pp. 116-117; AN, IJ6 173, Polícia, 1836; Ubaldo Soares, *A escravatura*, pp. 39-51 (listas de escravos doados à Santa Casa); e Paulo Congo: Arquivo do Museu Imperial, Petrópolis, I-POB 30.3.827, 30 mar. 1827.

62. Alforria incondicional de crianças: AN, livro 210, fólio 163; livro 210, fólios 57-58; livro 213, fólio 73; e livro 215, fólio 152.

63. Horner, *Medical topography*, p. 56.

64. O dado de 39% de alforrias pagas é consistente com outras amostras. Embora apenas 31% dos libertos pagassem por sua liberdade em Parati, 41% o fizeram na cidade do México (1580-1680), 44% na Bahia (1813-1853), 48% na Bahia (1684-1745) e 49% em Lima, Peru (1580-1650). Kiernan, "Manumission", pp. 124-125.

65. BN, III-10, 2, 9, "Discurso Histórico", 1825, pp. 22-23.

66. Candler e Burgess, *Narrative*, p. 38, registraram que um escravo podia ir a um magistrado para se fazer avaliar; e depois do pagamento do valor, podia na ocasião ou no futuro pedir sua liberdade. Segundo Horner, *Medical topography*, p. 56, quando um escravo economizara "o suficiente para seu propósito [comprar sua liberdade], uma avaliação justa é feita, e se não excede a quantia que é capaz de dar, ele por direito torna-se livre", e pode usar sapatos.

67. Segundo Conrad, "The struggle", p. 62, o parlamento brasileiro recusou-se a dar ao escravo o *direito* de comprar sua liberdade. Ademais, não havia nada na lei brasileira que desse aos escravos o direito de manter suas economias ou de forçar seus donos a aceitar um pagamento em dinheiro pela liberdade, p. 46. Por fim, a *Coleção das leis do Império do Brasil de 1855*, pp. 454-455, registrava que "a faculdade do escravo de obter sua liberdade indenizando seu senhor foi negada se o último recusar esse ato de justiça, humanidade e religião", tal como citado por Conrad (p. 47). Os documentos para o Rio também confirmam que os escravos não tinham um direito automático de obrigar seus donos a alforriá-los mediante pagamento. Os juízes arbitravam o "preço justo da liberdade", mas em geral depois que o escravo houvesse ganho um processo pedindo liberdade (os casos de apelação, nn.13-16, acima). Em 1831, uma ação impetrada por Efigênia, uma escrava crioula, que protestava contra "o preço exorbitante" da liberdade exigido por sua senhora, revela que havia cartas régias que se dedicavam ao problema. Uma vez que não conseguira obter o consentimento de sua dona para libertá-la, pedia que se seguissem os termos da lei. Ver AN, IJ1 181, Ministério da Justiça, Registro de Avisos, 15 dez. 1831, fólio 148. Por fim, Queirós Mattoso, *Etre esclave*, pp. 208-209, esclarece que havia quatro casos em que os escravos jamais podiam ser libertos: 1) se ao vendê-lo, o primeiro dono estipulasse que o escravo nunca poderia ser liberto; 2) se a carta de alforria fosse considerada uma desvantagem pelos credores do dono; 3) se houvesse fraude na libertação do escravo em testamento; 4) se o escravo servisse de garantia para um empréstimo tomado pelo dono.

68. No Rio do século XIX, era comum a prática de comprar a liberdade a prazo, mas os acordos entre escravo e senhor sobre as prestações eram amiúde feitos em particular, e ocasionalmente formalizados, e estavam sempre na dependência da boa vontade do dono. No Rio, o dono (ou seus herdeiros) tinha liberdade para recuar no acordo ou aumentar (ou baixar) o preço até que a carta fosse finalmente registrada ou ratificada com o pagamento da última prestação. A documentação mais comum do método de parcelamento nas cartas é a dos testamentos, em que um esposo deixa um escravo "quartado" com a obrigação de pagar aos herdeiros uma quantia fixa. Em 1812, Maria da Glória libertou Manuel Benguela, porque seu marido o deixou "quartado em 6 doblas", com a obrigação de pagar 6 doblas em seis anos. Mas porque ele a servira como escravo du-

rante sete anos e lhe dera apenas 2 doblas, ela abria mão do resto, graças a seus bons serviços. AN, livro 206, fólio 96.

69. Em 1815, o negro liberto Custodio da Silva (o esposo?) contribuiu com 30$080 réis para o preço de compra de Secilia Mina, comprada nova no Valongo; ela pagou 21$120 réis, AN, livro 212, fólio 4. Em 1809, o negro José da Silva comprou a liberdade de sua esposa, Francisca, "preta do Gentio", por 8 doblas. AN, livro 201, fólio 147. Em 1811, Pedro Coelho Xavier, liberto negro, alforriou Maria crioula, que ele obtivera trocando-a por outro escravo, porque ela era filha de sua esposa, Teresa Maria. Ver AN, livro 204, fólio 159. A ama está em AN, livro 208, fólios 150-151.

70. Intervenções de terceiros: AN, Cartório do 4º Ofício de Notas, Escrituras, livro 149, fólio 137 1/2 (Claudio Antônio de Moura comprou Manoel pardo de Manoel Laço, que não queria libertar o pardo, mas vendê-lo; Moura comprou-o por 12 doblas com o dinheiro do próprio escravo a fim de dar-lhe a liberdade). Em 1816, Joaquina Angola recebeu sua liberdade porque deu a seu senhor 12 doblas, que, anotou o escriturário, tinha na verdade recebido das mãos do desembargador conselheiro Francisco Lopes de Faria Souza e Lemos, AN, livro 214, fólios 6-7. Ver também Luccock, *Notes*, p 591.

71. Patricia Ann Mulvey, "The black lay brotherhoods of colonial Brazil: a history" (diss. de Ph.D., Universidade Municipal de Nova York, 1976), pp. 92-95 (papel das irmandades negras coloniais no pagamento de assessoria jurídica para escravos que estavam envolvidos em causas judiciais com seus donos relativas à sua liberdade); n.73, adiante; Schlichthorst, *O Rio*, p. 140; e *O Correio Mercantil*, 5 out. 1830, p. 157 (anúncio pedindo a todos os que houvessem assinado a subscrição para a liberdade da parda pagassem as quantias prometidas). Um ano depois, Joanna, parda, foi liberta por 500$000 réis, levantados por sua mãe escrava Sabina e "várias pessoas". Sabina contribuiu com 214$000 réis, enquanto os outros pagaram 286$000, AN, 4º Ofício, Escrituras, livro 175, 30 set. 1831, fólios 69-70. Laços étnicos: Ubaldo Soares, *A escravatura*, pp. 49-50; e AN, livro 224, 1821, fólio 34 1/2, no qual Maria da Lapa, preta forra e da "mesma nação", pagou 115$200 réis pela liberdade de Carolina crioula, filha de Claudina Minna, liberta.

72. Exemplo típico de uma troca: Teresa Rebola deu Florencia Benguela em troca de sua liberdade em 1812, AN, livro 204, fólio 169. A maioria dos escravos usados nesses negócios de trocas era africana; eram descritos freqüentemente como comprados "novos" no Valongo, e a maioria oriunda de nações diferentes daquela do dono. Uma exceção foi a de Antônio Monjolo, que deu a seu dono, padre Joze da Roza de Miranda, João "da mesma nação" em troca de sua liberdade. AN, livro 206, fólio 9 1/2. Ver também cap. 7, n. 83.

73. Irmandades: Mulvey, "Black lay brotherhoods", pp. 92-95; A. J. R. Russel-Wood, "Black and mulatto brotherhoods in colonial Brazil: a study in collective behavior", *HAHR* 54, nº 4 (nov. 1974): 595; Joaquim José da Costa, *Breve notícia da Irmandade de Nossa Senhora do Rosario e São Benedicto...* (Rio de Janeiro, 1863), p. 45; José Honório Rodrigues, *Brazil and Africa*, trad. Richard A. Mazzara e Sam Hileman (Berkeley e Los Angeles, 1965), p. 59; AN, Cod. 825, Reforma do Comprimisso da Irmandade do Gloriozo Santo Antonio da Moraria dos Homens pretos, ereta na Igreja da Senhora do Rosario, [...] do Rio de Janeiro, 1812, fólio 23; e Ubaldo Soares, *A escravatura*, pp. 123-125.

74. Associações de poupança: Raeders, *Le comte de Gobineau*, p. 75; Russel-Wood, "Black and mulatto brotherhoods", p. 595; Manuel R. Querino, *O africano como colonizador* (Salvador, 1954), pp. 33-35; J. McF. Gaston, *Hunting a home in Brazil...* (Filadélfia, 1867), p. 12; Ubaldo Soares, *A escravatura*, pp. 49-50. Um cofre para as economias dos escravos encontra-se no Museu de Arte Sacra anexo à igreja do Carmo, Salvador, Bahia.

75. Roubo, jogo, mendicância: AN, Cod. 401 (327), Polícia, Devassas, 1809-1815; casa de jogo: Araújo, *Estudo*, p. 129; loterias: Almanak [Laemmert] *Administrativo Mercantil e Industrial do Rio de Janeiro...*, 1844, p. 166; 1846, p. 179; 1847, p. 346; e 1848, p. 175; Expilly, *Le Brésil*, pp. 88-89, 93; e Arquivo do Museu Imperial, Petrópolis, I-POB 1.10.826, 1826 (Adrianna parda).

76. Candler e Burgess, *Narrative*, p. 38. Duração do tempo para a compra: Rugendas, *Viagem*, p. 147; AN, IJ1 94, Corte, Registro de Avisos, 1823 (Joaquim fez petição para comprar sua liberdade depois de quarenta anos de serviço ao seu senhor); Joaquina Benguela serviu Joze Baptista Lisboa por mais de vinte anos antes de poder comprar sua liberdade por 9 doblas em 1821, AN, livro 223, fólio 51; Manuel Benguela conseguiu economizar e dar a seu dono apenas 2 doblas por sua liberdade em um período de sete anos, AN, livro 206, 1812, fólio 96.

77. Um exemplo de uma escritura de "Ratificação" é a do coronel Sebastiam Joze do Amaral a Francisco crioulo e sete outros escravos. Dada originalmente em 1810, a liberdade condicional exigia serviço até a morte do coronel, mas, em 1813, ele lhes concedeu liberdade plena nessa carta, AN, livro 208, fólio 80.

78. No século XIX, as alforrias voluntárias podiam ser revogadas se um escravo fosse ingrato ou desrespeitasse um antigo dono; se ferisse ou pusesse as mãos no antigo dono; ou se não cumprisse com os compromissos impostos a ele. Segundo o código legal, a ingratidão de um liberto para com seu antigo senhor era um crime e a punição para isso era a volta à escravidão. Conrad, "The struggle", p. 43. Ver também Malheiro, *A escravidão*, 1:167-178. Em Parati, Kiernan ("Manumission", pp. 122-123) encontrou seis documentos que reclamavam a liberdade de oito escravos, 1791, 1805-1812. Os motivos apresentados eram "ingratidão" e "desobediência".

79. Revogação ou reclamação de liberdade das seguintes pessoas libertas: Catharina Benguela e filha Bernardina crioula, liberdade incondicional revertida para liberdade condicional até a morte, por ingratidão, AN, livro 206, fólio 36, 1812; Bento pardo, originalmente com liberdade condicional de serviço até a morte em 1804, devolvido à "escravidão para sempre" em 1814 por não obedecê-la, insultá-la, ameaçá-la de morte e por ingratidão, livro 210, fólio 125; e AN, Caixa 774, Ministerio do Reino e Imperio, Casa de Suplicação do Rio de Janeiro, pacote 1, 30 ago. 1814 (Bento aparentemente contestou a ação, pois foi levado da casa da dona e posto a trabalhar em obras públicas até a morte dela, quando receberia sua liberdade final); Joze crioulo, libertado condicionalmente em 1807 para servi-la até a morte, mas não quis trabalhar ou ajudá-la e alistou-se nos Henriques sem sua permissão, livro 214, fólio 172, 1816; Maria Congo, libertada em "papel particular", porque é ingrata, livro 215, fólio 25, 1816; Silvestre crioulo, libertado por bons serviços, porque a liberdade foi a causa de sua ruína, até que se subordinou às leis humanas e divinas, livro 218, fólios 52-53, 1818; Emerenciana e Maria de Nação, libertas condicionalmente, por desobediência, livro 222, fólio 57, 1820; Joaquim de Nação, recebeu originalmente liberdade em 1810 para servir até a morte, mas se tornou desobediente e não cumpriu a obrigação de servi-lo; revogada por ingratidão, livro 222, fólio 91, 1820; Joze crioulo, liberto condicionalmente, porque se recusou a servi-la ou mostrar obediência, respeito e subordinação, e ausentou-se da casa dela, livro 226, fólio 103, 1823; Pedro Angola, liberto condicionalmente, devido à desobediência, falta de serviços e fuga, livro 229, fólios 123-124, 1825; João e Joze de Nação Congo, ganharam liberdade condicional em 1825, que foi revogada porque fugiram e tentaram matar seu senhor, livro 234, fólio 152, 1829; Luzia parda, cuja liberdade foi revogada quando sua senhora reconheceu seu erro ao alforriar condicionalmente a escrava sem permissão de seu marido, livro 234, fólios 215-216, 1829; Floriano pardo, libertado condicionalmente em 1815, por cometer crimes, livro 237, fólios 134-

155, 1831. Joze Cassange, por não prestar serviços enquanto liberto condicionalmente e por ca-
poeira, livro 23", fólios 210-211, 1832. Magdalena preta teve sua liberdade condicional revogada,
apelou, ganhou a causa e recebeu uma carta de alforria "por Ordem Real" em 1820. AN, livro 222,
fólio 3.

80. Reescravização ilegal: AN, IJ1 94, Ministério da Justiça, Corte, Registro de avisos, 4 set.
1823 (petição de Joanna, preta liberta, que foi falsamente tomada e vendida a outra senhora e so-
freu "os horrores" do cativeiro ilegítimo), fólio 154; AN, IJ1 94, 20 un. 1823 (queixa de Joaquim Mi-
lhão Gonçalves, pardo forro, de ter sido aprisionado a bordo de um navio onze meses atrás, e de
um Raimundo que pretende escravizá-lo), fólio 97; e AN, IJ1 94, 12 set. 1823 (queixa de Ignacia Ri-
beira contra dois homens por conservar seus quatro filhos nascidos libertos em seu poder como
escravos), fólio 162. Era comum também a redução de africanos livres à escravidão. Em 1869, um
ministro britânico denunciou José Bernardino de Almeida Borges por escravizar um casal africa-
no livre e seus três filhos — os africanos estavam no Brasil havia vinte anos. Ver AN, IJ6 510, Trá-
fico de Africanos, Relatório, out. 869, Minas Gerais, fólio 17.

81. A porcentagem estimada baseia-se em meus cálculos de homens libertos (4690) para es-
cravos do sexo masculino (47 465) no censo de 1849 (tabela 3.6). Apenas 9,9% dos escravos ho-
mens estavam no status de libertos.

82. A expressão é de David Cohen e Jack Greene, eds. *Neither slave nor free: the freedman of Afri-
can descent in the slave societies of the New World* (Baltimore, 1972).

83. Mortalidade de libertos: *Recuerdos de mi vida*, 2 (1869): 192, tal como citado por Conrad,
"The struggle", p. 42. Os libertos pobres também eram enterrados pela Santa Casa, que mantinha
registros sobre suas mortes, em especial na segunda metade do século XIX. Uma ampla análise es-
tatística dos registros de óbito depois de 1850, que está fora do âmbito deste estudo, poderia do-
cumentar a experiência de mortalidade das pessoas libertas. O tipo de dado guardado na década
de 1880 é sugerido pelas informações sobre um liberto: nome: José Antônio Bernardo; idade: ses-
senta anos; estado civil: casado; profissão: operário; nação: africana; nacionalidade: muange; sta-
tus civil: preto liberto; endereço: rua de São Francisco Xavier, nº 42; morte: 28 ago. 1887; causa da
morte: atrofia do fígado. Arquivo da Santa Casa da Misericórdia, Lata 96, 1887. Haddock Lobo,
Discurso, pp. 21-22. As taxas de mortalidade bruta baseadas em seus dados para 1847 e calculadas
contra o censo de 1849 foram de 52,7 para libertos; 41,4 para libertas e 46,3 para o conjunto de
pessoas libertas. Comparar com 30,8 para homens livres, 28,5 para mulheres livres e 29,9 para esse
grupo; e 23,9 para escravos, 24,3 para escravas e 24 para o conjunto da população escrava. Para
outras taxas de mortalidade de escravos, ver tabelas do capítulo 4. Estas são as únicas taxas para
pessoas libertas que consegui calcular para a primeira metade do século XIX. Em geral, as mortes
dos libertos eram totalizadas com as dos livres.

84. Pobreza dos libertos: Alexander Marjoriebanks, *Travels in South and North America* (Lon-
dres, 1854), p. 90; Freireyss, *Viagem*, p. 71; Arago, *Promenade*, 1:116-117; Seidler, Dez anos, p. 68; BN,
II-35, 1, 24, nº 2, Matrícula dos escravos nacionais adidos ao Jardim Botânico da Lagoa Rodrigo de
Freitas, livro 1º, 1852; AN, IJ6 173, Polícia, 25 ago. 1836.

85. Crime: AN, Cod. 401 (327), Polícia, Devassas, 1809-1815; Barroso, "Os quilombos da Tiju-
ca", *O Cruzeiro* 30, nº 21 (8 mar. 1958): 43; Morales de los Rios Filho, *O Rio*, p. 51; e capítulo 7, n.
70 (prostituição).

86. Dependência: Seidler, *Dez anos*, pp. 238-239; e Freireyss, *Viagem*, p. 71.

87. Libertos alugados: *O Diário do Rio de Janeiro* 1 (6 jul. 1821): 37; e 2 (26 out. 1821): 182.

88. Luccock, *Notes*, pp. 592-593. Ele copiou suas "expressões exatas".

89. Graham, "Correspondência", *Anais da Biblioteca Nacional* 60 (1940): 132.

90. AN, Cod. 401, Polícia, Devassas, 1809-1815.

91. Freireyss, *Viagem*, p. 71.

92. Alcoolismo: Graham, "Correspondência", p. 156.

93. Prisões por vagabundagem: AN, Cod. 360, Polícia, Escravos fugidos, 1826-1827.

94. Marjoribanks, *Travels*, p. 96.

95. Antônio: Carlos Maul, *Pequenas histórias verdadeiras do Rio Antigo* (Rio de Janeiro, 1965), pp.
165-167.

96. Conrad, "The struggle", pp. 151-152; Malheiro, *A escravidão*, 1:182; e direitos e restrições
aos libertos, 1:179-184; Schlichthorst, *O Rio*, p. 79.

97. "Documentário Carioca. Registros de Casamentos Realizados na matriz da Freguesia de
São Francisco Xavier do Engenho Velho, do Rio de Janeiro", *Anuário Genealógico Latino* 3 (1951):
247-345. Kiernan, "Manumission", pp. 283-284, registra também que os libertos procuravam ca-
sar na Parati colonial, e sugere que "o casamento era um evento que marcava a passagem para a
liberdade".

98. Pessoas libertas com propriedade: n. 24 (propriedade de escravos); F. Agenor de Noronha
Santos, *Meios de transporte no Rio de Janeiro*, 2 vols. (Rio de Janeiro, 1934), 1:37-38; PHAEG, 43-1-43,
"Rellação nominal das cazas de Negocios da Freguezia de Santa Ritta pertencente a anno de 1841";
todos os livros de cartório em que libertos registravam transferências de propriedade — por exem-
plo, a negra liberta Anna Domingos, viúva de Manoel Pereira Mourão, residente da Cidade Nova,
rua de São Pedro, designava um procurador para obter-lhe a herança de 800$000 réis, AN, livro 206,
3 ago. 1812, fólios 70-71; e diversos documentos da polícia e de apelos. Em 1816, Rita Maria, uma
negra liberta, queixou-se de um roubo de mais de 300 mil-réis em dinheiro, objetos de prata e ouro,
AN, Caixa 774, pacote 3, Corregedor do Crime da Corte e Casa, 16 maio 1810. Uma liberta alfabe-
tizada e "mulher de negócios" era Roza Maria Guimarães, "Africana" e "preta Liberta", que residia
na casa de Joze Coelho Guimarães, e que, com a permissão dele, fazia diversas quitandas, parte das
quais ele comprava dela e vendia em seu negócio. A assinatura dela encontra-se em sua queixa em
AN, Caixa 952, Documentos diversos, Requerimentos, Casa Imperial, 25 out. 1834.

99. Falta de mobilidade dos escravos e perigo de reescravização de libertos fora de seus bair-
ros: PHAEG, 6-1-28, Escravos, Projecto de postura em additamento ás posturas de 11 de setembro
de 1838, fólios 1-3. De acordo com o artigo 9, os escravos estavam proibidos de viajar a mais de
duas léguas [cerca de dez quilômetros] da casa de seus senhores. A penalidade dos infratores era
cem chibatadas e seu senhor teria de pagar os custos da prisão. *Coleção das leis do Império do Brasil
de 1830*, 1:171. Muitos libertos eram apanhados pela polícia e presos como fugitivos até que pro-
vassem o contrário. Como vimos, uma frase comum era: "Ele diz que é liberto". AN, Cod. 360,
Polícia, Escravos Fugidos, 1826-1827.

100. Castigos: segundo o Edital, artigo 6, negros e homens de cor estavam proibidos de ficar
nas ruas depois do toque de recolher. Citado em Araújo, *Estudo histórico*, p. 128. AN, Cod. 401, Po-
lícia, Devassas, 1809-1815.

101. Rugendas, *Viagem*, pp. 151-152; Malheiro, *A escravidão*, 1:183, também resume a posição
dos libertos na sociedade brasileira como "altamente restrita".

102. Cólera e febre amarela: José Pereira Rego, *Memoria historica das epidemias da febre amarel-
la e cholera-morbo que têm reinado no Brasil* (Rio de Janeiro, 1873).

103. Imigrantes italianos: PHAEG, 6-1-47 a 6-1-57, Escravos ao Ganho, 1846-1869, *passim*.

104. Declinio dos escravos no Rio: Sebastião Ferreira Soares, *Notas Estatísticas sobre a Producção Agricola e Carestiia dos Gêneros Alimenticios no Imperio do Brazil* (Rio de Janeiro, 1860), p. 136; Candler e Burgess, *Narrative*, p. 40; Rego, *Apontamentos*; Rego, *Memoria historica*; e Conrad, *Destruction*, pp. 24-27.

105. A porcentagem de 21,3 foi calculada tomando em conta a população total do Município de 235 381 em 1870. Portanto, o número de escravos urbanos é ainda menor que 50 092. Em 1849, havia 78 855 escravos urbanos de um total de 205 906 (tabela 3.6), ou 38,3% da população urbana total. A população total do Município da Corte em 1849 era de 266 466 habitantes. Ver Serviço Nacional de Recenseamento, *Resumo histórico dos inquéritos censitários realizados no Brasil*, Docs. Censitários, Série B, nº 4 (Rio de Janeiro, 1951), pp. 22-23.

106. H. Hoetink, *The two variants in Caribbean race relations*, trad. Eva M. Hooykas (Londres, 1967), p. 55. Para dados sobre negros no Rio depois de 1870, ver Sam C. Adamo, "The broken promise: race, health, and justice in Rio de Janeiro, 1890-1940" (diss. de Ph.D., Universidade do Novo México, 1983).

Bibliografia

FONTES PRIMÁRIAS

PRINCIPAIS ARQUIVOS E BIBLIOTECAS

Arquivo da Santa Casa da Misericórdia, Rio de Janeiro (SCM)
Arquivo do Museu Imperial, Petrópolis, Rio de Janeiro (MIP)
Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro, antiga Divisão do Patrimônio Histórico e Artístico do Estado da Guanabara, Rio de Janeiro (PHAEG)
Arquivo Histórico do Itamarati, Rio de Janeiro (Itamarati)
Arquivo Nacional, Rio de Janeiro (AN)
Biblioteca do Congresso, Washington, DC (LC)
Biblioteca Estadual (Guanabara), Rio de Janeiro (BE)
Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro (BN)
Biblioteca Oliveira Lima, Universidade Católica da América, Washington, DC (OL)
Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, Rio de Janeiro (IHGB)
Real Gabinete Português de Leitura, Rio de Janeiro (RGPL)

JORNAIS, RIO DE JANEIRO

A Aurora Fluminense
O Correio Mercantil
O Diário do Rio de Janeiro
O Jornal do Comércio
O Periódico dos Pobres
O Philantropo

ADALBERT, príncipe da Prússia. *Travels of His Royal Highness Prince Adalbert of Prussia, in the south of Europe and in Brazil*... Tradução de Robert H. Shomburgk e John E. Taylor. 2 vols. Londres, 1849.

ADAMS, capitão John. *Remarks on the country extending from cape Palmas to the river Congo*... 1823. Reimpressão. Londres, 1966.

ANDREWS, Joseph. *Journey from Buenos Aires through the provinces of Cordova, Tucuman, and Salta, to Potosi*... 2 vols. Londres, 1827.

A. P. D. G. *Sketches of Portuguese life, manners, costume, and character*. Londres, 1826.

ARAGO, Jacques Etienne Victor. *Deux Océans*. 2 vols. Paris, 1854.

—— *Promenade autour du monde, pendant les années 1817, 1818, 1819 et 1820*... 2 vols. Paris, 1822.

—— *Souvenirs d'un aveugle: voyage autour du monde*. 4 vols. Paris, 1839.

ARMITAGE, John. *The history of Brazil, from the period of the arrival of the Braganza family in 1808, to the abdication of Dom Pedro the First in 1831*. 2 vols. Londres, 1836.

ASHE, Thomas. *A commercial view, and geographical sketch, of the Brasils in South America*... Londres, 1812.

BAGHET, A. *Rio Grande do Sul & le Paraguay précédé d'une notice historique sur la découverte du Brésil*. Anvers, 1874.

BAKER, John Martin. *A view of the commerce between the United States and Rio de Janeiro, Brazil*. Washington, 1838.

BALBI, Adrien. *Abrégé de géographie rédigé sur un nouveau plan d'après les derniers traités de paix et les découvertes les plus récentes*... 3ª ed. Paris, 1850.

BANDINEL, James. *Some account of the trade in slaves from Africa*... 1842. Reimpressão. Londres, 1968.

BARÃO *von Löwenstern no Brasil 1827-1829: desenhos originais: Coleção Paulo Geyer-Rio*. O. São Paulo, 1972.

BARROW, John. *Voyage to Cochinchina in the years 1792 and 1793*... Londres, 1806.

BASTIAN, Adolf. *Die deutsche Expedition an der Loango-Küste*... 2 vols. em 1. Iena, 1874-1875.

BEAUMONT, J. A. B. *Travels in Buenos Aires, and the adjacent provinces of the Rio de la Plata*... Londres, 1828.

BELLINGSHAUSEN, Thaddeus. *The voyage of capitain Bellinghausen to the Antarctic seas 1819-1821*. Tradução e edição de Frank Debenham. 2 vols. Londres, 1945.

BIBLIOTECA Nacional. Rio de Janeiro. *Desenhos originais a lápis sobre o Rio de Janeiro e arredores, e vistas e cenas de Lima, Montevideo, Valparaiso, Buenos Aires. C. 1820*.

BIBRA, Ernst von. *Reise in Südamerika*. Mannheim, 1854.

BILDER *aus Rio de Janeiro und Umgebung. Nach dem Portugiesischen*. Hamburgo, 1861.

BIRCKHEAD, James e Companhia. *Pro-forma sales and invoices of imports and exports at Rio de Janeiro with tables, remarks, etc*. Rio de Janeiro, 1827.

BÖSCHE, Edmundo Teodoro. *Quadros alternados de viagens terrestres e marítimas*... Tradução de Vicente de Souza Queirós. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro* 83 (1918): 133-241.

BOTELER, Thomas. *Narrative of a voyage of discovery to Africa and Arabia... from 1821 to 1826*. 2 vols. Londres, 1835.

BOTELHO, Sebastião Xavier. *Memoria estatistica sobre os dominios portuguezes na Africa Oriental*. Lisboa, 1835.

...WILLAUMEZ, E. *Commerce et traite des noirs aus côtes occidentales d'Afrique*. Paris, 1848.

...GAINVILLE, Le Baron Hyacinth Yves Philippe Potentin de. *Journal de la navigation autour du globe de la frégate La Thétis et de la corvette L'Espérance pendant les années 1824, 1825 et 1826*... 2 vols. Paris, 1837.

...WDICH, Thomas E. *An account of the discoveries of the Portuguese in the interior of Angola and Mozambique*. Londres, 1824.

...ACKENRIDGE, Henry M. *Voyage to South America, performed by order of the American government in the years 1817 and 1818, in the frigate Congress*. 2 vols. Londres, 1820.

...AND, Charles. *Journal of a voyage to Peru*... Londres, 1828.

...MOY, H. Furcy de. *Le voyageur poète, ou souvenirs d'un français dans un coin des deux mondes*. 2 vols. Paris, 1833.

...UNBURY, Sir Charles J. Fox. *Narrativa de viagem de um naturalista inglês ao Rio de Janeiro e Minas Gerais (1833-1835)*. Tradução de Helena Garcia de Sousa. Rio de Janeiro, 1943.

...RFORD, Robert. *Description of a view of the city of St. Sebastian, and the bay of Rio de Janeiro, now exhibiting in the Panorama, Leicester Square. Painted by the proprietor, Robert Burford, from drawings taken in the year 1823*. Londres, 1828.

...RMEISTER, Hermann. *Viagem ao Brasil através das províncias do Rio de Janeiro e Minas Gerais*... Tradução de Manoel Salvaterra e Hubert Schoenfeldt. São Paulo, 1952.

...RTON, Richard F. *Two trips to gorilla land and the cataracts of the Congo*. 2 vols. 1876. Reimpressão. Nova York, 1967.

...VELOT, Luiz Abraão, e L. Augusto Moreau. *Rio de Janeiro pitoresco*. 1845. Reimpressão. São Paulo, 1943.

CALDCLEUGH, Alexander. *Travels in South America during the years 1819-1820-1821*. 2 vols. Londres, 1825.

CAMPBELL, Archibald. *A voyage round the world, from 1806 to 1812*... Edimburgo, 1816.

CANDLER, John, e Wilson Burgess. *Narrative of a recent visit to Brazil... to present an address on the slave trade and slavery*. Londres, 1853.

CAPELLO, H., e R. Ivens. *De Benguela ás terras de Iácca. Descripção de uma viagem na Africa Central e Occidental*... 2 vols. Lisboa, 1881.

—— *From Benguela to the territory of Iacca. Description of a journey into Central and West Africa*. Tradução de Alfred Elwes. 2 vols. 1882. Reimpressão. Nova York, 1969.

CASTELNAU, comte de Francis. *Expédition dans les partites centrales de l'Amérique du Sud, de Rio de Janeiro a Lima*... 10 vols. Paris, 1850-1854.

CHAMBERLAIN, Sir Henry. *Rio antigo 1819. Gravuras do Lieut Chamberlain RA*. [Rio de Janeiro?], s. d.

—— *Views and costumes of the city and neighbourhood of Rio de Janeiro Brazil*... Londres, 1822.

—— *Vistas e costumes da cidade e arredores do Rio de Janeiro em 1819-1820*. Tradução de Rubem Borba de Moraes. Rio de Janeiro, 1943.

CHRISTIE, William D. *Notes on Brazilian questions*. Londres, 1865.

COLOMB, Philip H. *Memoirs of Admiral the Right Honble. Sir Astley Cooper Key*. Londres, 1898.

COLTON, Walter. *Deck and port; or incidents of a cruise in the United States frigate Congress to California, with sketches of Rio de Janeiro*... Nova York, 1852.

COUCEIRO, Henrique de Paiva. *Relatório de viagem entre Bailundo e as terras do Mucusso*. Lisboa, 1892.

DABADIE, F. *A travers l'Amérique du Sud*. 2ª ed. Paris, 1859.

DARWIN, Charles. *Voyage of the Beagle*. Londres, 1839.

DARWIN, Francis, ed. *The life and letters of Charles Darwin*. 2 vols. Nova York, 1919.

DEBRET, Jean-Baptiste. *Jean Baptiste Debret: estudos inéditos*. Texto de Afonso Arinos de Melo Franco. Rio de Janeiro, 1974.

——. *O negro*. São Paulo, s. d.

——. *Viagem pitoresca e histórica ao Brasil*. Tradução e edição de Sérgio Milliet. 3 vols. em 2 tomos. São Paulo, 1954.

——. *Viagem pitoresca e histórica ao Brasil: aquarelas e desenhos que não foram reproduzidos na edição de Firmin Didot — 1834*. Paris, 1954.

——. *Voyage pittoresque et historique au Brésil, ou séjour d'un artiste français au Brésil, depuis 1816 jusqu'en 1831*... 3 vols. Paris, 1834-1839.

——. *Voyage pittoresque et historique au Brésil: séjour d'un artiste français au Brésil*... 3 vols. 1834. Reimpressão. Rio de Janeiro, 1965.

DELESSERT, Eugène. *Voyage dans les deux océans Atlantique et Pacifique 1844 a 1847*... Paris, 1848.

DENIS, Ferdinand. *O Brasil*. 2 vols. Bahia, 1955.

DESMONS. *Panorama da cidade do Rio de Janeiro*. Coleção Mauá II (Álbum nº 2). Rio de Janeiro, 1963.

DOUVILLE, Jean B. *Atlas du voyage au Congo et dans l'intérieur de l'Afrique Equinoxiale*. Paris [1832?]

——. *Trente mois de ma vie, quinze mois avant et quinze mois après mon voyage au Congo... suivi de détails... sur les moeurs... des habitans du Brésil*... Paris, 1833.

DUCAHILLU, Paul B. *Explorations and adventures in equatorial Africa*... Nova York, 1868.

DUNDAS, Robert. *Sketches of Brazil; including new views on tropical and European fever*. Londres, 1852.

DU PETIT-THOUARS, Abel Aubert. *Voyage autour du monde sur la frégate La Vénus pendant les années 1836-1839*. Paris, 1840.

D'URVILLE, Jules Sébastien C. Dumont. *Voyage autour du monde publié sous la direction du contre-amiral Dumont D'Urville*. Vol. 1, ed. rev., Paris, 1848.

DUTOT, S. *France et Brésil*. 2ª ed. Paris, 1859.

E., A. *Album of 14 designs "a la mine de plomb"*. *Views of Rio de Janeiro and other cities of Brazil*. Brazil, 1844-1845.

EBEL, Ernst. *O Rio de Janeiro e seus arredores em 1824*. Tradução e edição de Joaquim de Sousa Leão Filho. São Paulo, 1972.

ELLIS, Henry. *Journal of the proceedings of the late embassy to China*... Londres, 1817.

ELLIS, William. *Polynesian researches, during a residence of nearly eight years in the Society and Sandwich Islands*. 4 vols. Nova York, 1833.

ELWES, Robert. *A Sketcher's tour round the world*. Londres, 1854.

ESCHWEGE, Wilhelm Ludwig von. *Diário de uma viagem do Rio de Janeiro à Vila Rica, na capitania de Minas Gerais, no ano de 1811*. Tradução de D. Lúcia Furquim Lahmeyer. São Paulo, 1936.

——. *Pluto Brasiliensis. Memória sobre as riquezas do Brasil*. Tradução de Domício de Figueiredo Murta. 2 vols. São Paulo, 1944.

EWBANK, Thomas. *Life in Brazil; or a journal of a visit to the land of the cocoa and the palm*... 1856. Reimpressão. Detroit, 1971.

EXPILLY, Charles. *Le Brésil tel qu'il est*. 3ª ed. Paris, 1864.

——. *Les femmes et les moeurs du Brésil*. 2ª ed. Paris, 1864.

——. *Mulheres e costumes do Brasil*. Tradução e edição de Gastão Penalva. São Paulo, 1935.

FITZHUGH, John. Journal of the U. S. frigate Congress, 1819-1820. Seção de Manuscritos da Ms. Section, Biblioteca do Congresso, Washington, DC.

FORDE, P. J. *Our cruise! The inns and outs of it. Being a journal of the U. S. ship Savannah's cruise, on the coast of Brazil, from 1853 to 1856*. Nova York, 1856.

FREIREYSS, G. W. *Viagem ao interior do Brasil nos annos de 1814-1815*. Tradução de Alberto Löfgren. São Paulo, 1906.

FREYCINET, Louis-Claude Desaulces de. *Voyage autour du monde fait par ordre du roi sur les corvettes de S. M. l'Uranie et la Physicienne, pendat les années 1817, 1818, 1819 et 1820*. Paris, 1825.

FREYCINET, Rose de Saulces de. *Campagne de l' "Uranie" (1817-1820). Journal de Madame Rose de Saulces Freycinet*... Paris, 1927.

FROND, Victor. *Album: vue de Rio*. s. l., s. d.

GARDINER, Allen Francis. *A visit to the Indians on the frontiers of Chili* [sic]. Londres, 1841.

GARDNER, George. *Travels in the interior of Brazil*. Londres, 1846.

GASTON, J. McF. *Hunting a home in Brazil*... Filadélfia, 1867.

GENDRIN, Victor A. *Récit historique, exact et sincère, par mer e par terre, de quatre voyages faits au Brésil*... Versalhes, 1856.

GERSTÄCKER, Friedrich W. C. *Gerstäcker's travels. Rio de Janeiro*... Traduzido do alemão. Londres, 1854.

GIRALDES, J. P. C. Casado. *Tratado completo de cosmographia e geographia-historica*... 4 vols. Paris, 1825.

GOLOVNIN, Vasilii Mikhailovich. *Around the world on the Kamchatka, 1817-1819*. Tradução de Ella Lury Wiswell. Honolulu, 1979.

GRAHAM, Maria. "Correspondência entre Maria Graham e a imperatriz dona Leopoldina e cartas anexas." Tradução de Américo Jacobina Lacombe. *Anais da Biblioteca Nacional* 60 (1940): 7: 176.

——. *Journal of a voyage to Brazil and residence there, during part of the years 1821, 1822, 1823*. Londres, 1824.

GRANT, Andrew. *History of Brazil*... Londres, 1809.

GRAVIÈRE, Jurien de la. *Souvenirs d'un amiral*. 2 vols. Paris, 1860.

GREENE, Howard, e Alice E. Smith, eds. *The journals of Welcome Arnold Greene: the voyages of the brigantine Perseverance 1817-1820*. 2 vols. Madison, Wis., 1956.

GUILLEMOT, M. Marcel. *Notice sur le Congo français*. Paris, 1901.

GUILLOBEL: *usos e costumes do Rio de Janeiro nas figurinhas de Guillobel*. Edição de Paulo Berger. Curitiba, 1978.

HADFIELD, William. *Brazil, the river Plate, and the Falkland islands*... Londres, 1854.

HAHN, Christian Ludwig. *Brasilien wie es ist*. 2ª ed. Frankfurt am Main, 1826.

HARRO-HARRING, Paul. *Tropical sketches from Brazil 1840*. Rio de Janeiro, 1965.

HASTREL, Adolphe d'. *Rio de Janeiro; ou souvenirs du Brésil*... Rio de Janeiro, 1965.

HENDERSON, James. *A history of the Brazil*... Londres, 1821.

HOLMAN, James. *Travels in Brazil, Cape Colony, and part of Caffreland, Mauritius, Madagascar, etc. etc.* 2ª ed. Vol. 2 de *A voyage round the world including travels in Africa, Asia, Australasia, America, etc. from 1827-1832*. 4 vols. Londres, 1840.

HORNER, Gustavus R. B. *Medical topography of Brazil and Uruguay: with incidental remarks*. Filadélfia, 1845.

HUXLEY, Thomas H. *T. H. Huxley's diary of the voyage of H. M. S Rattlesnake*. Edição de Julian Huxley. Garden City, NY, 1936.

ITIER, Jules. *Journal d'un voyage en Chine en 1843, 1844, 1845, 1846*. 3 vols. Paris, 1848-1853.

JACQUEMONT, Victor. *Correspondance de Victor Jacquemont avec sa famille et plusieurs de ses amis pendant son voyage dans l'Inde (1828-1832)*. 2 vols. Paris, 1833.
—— *Letters from India*... 2 vols. Londres, 1834.
JENKINS, John S. *United States exploring expeditions. Voyage of the U. S. exploring esquadron, commanded by captain Charles Wilkes, of the United States Navy, in 1838, 1839, 1840, 1841, and 1842*... Nova Orleans, 1854.
KALKMANN, Louis Friedrich. *Reisebriefe aus Brasilien*. Bremen, 1847.
KEITH, George M. *A voyage to South America and the Cape of Good Hope*... Londres, 1819.
KIDDER, Daniel P. *Sketches of residence and travels in Brazil*. 2 vols. Londres, 1845.
—— e James C. Fletcher. *Brazil and the Brazilians*. Filadélfia, 1857.
KOSTER, Henry. *Travels in Brazil, 1809-1815*. 2 vols. Filadélfia, 1817.
KOTZEBUE, Otto von. *A new voyage round the world*... 2 vols. Londres, 1830.
LAMAN, Karl. *The Congo*. 3 vols. Estocolmo, 1953.
LANDOLPHE, Jean-François. *Mémoires du capitaine Landolphe, contenant l'histoire de ses voyages pendant trente-six ans, aux côtes d'Afrique et aux deux Amériques*... 2 vols. Paris, 1823.
LA SALLE, A. de. *Voyage autour du monde exécuté pendant les années 1836 et 1837*... 3 vols. Paris, 1851.
LAVOLLÉE, Charles H. *Voyage en Chine*... Paris, 1853.
LEENHOF, Carlos de. *Contribuições para a história da guerra entre o Brasil e Buenos Aires nos anos de 1825 e 1828*. Tradução de L. Brockmann. São Paulo, 1946.
LEITHOLD, Theodor von e L. von Rango. *O Rio de Janeiro visto por dois prussianos em 1819*. Tradução e edição de Joaquim de Sousa Leão Filho. São Paulo, 1966.
LIENAU, J. F. *Darstellung meines Schicksals in Brasilien, und der von mir gemachten Erfahrungen über die Behandlung der durch den Major, Dr. Schäffer dahin beförderten Europäischen Auswanderer im Allgemeinen, besonders in militärischer Hinsicht*... Schleswig, 1826.
LINDLEY, Thomas. *Authentic narrative of a voyage... to Brazil, a Portuguese settlement in South America, in 1802, 1803*... Londres, 1808.
LITTLE, George. *Life on the ocean; or twenty years at sea*... 3ª ed. Boston, 1845.
LUCCOCK, John. *Notes on Rio de Janeiro and the southern parts of Brazil; taken during a residence of ten years in that country, from 1808 to 1818*. Londres, 1820.
LUDWIG, [Pedro] e [Frederico Guilherme] Briggs. *Lembrança do Brasil. Edição reimpressa de the Brazilian souvenir*. Rio de Janeiro, s. d.
MACDOUALL, John. *Narrative of a voyage to Patagonia and Terra del Fuego*... Londres, 1833.
MANSFELDT, Julius. *Meine Reise nach Brasilien im Jahre 1826*. Magdeburg, 1828.
MANSFIELD, Charles B. *Paraguay, Brazil, and the Plate. Letters written in 1852-1853*. Cambridge, 1856.
MARJORIBANKS, Alexander. *Travels in South and North America*. Londres, 1854.
MARROCOS, L. J. dos Santos. "Cartas [1811-1821] de Luiz Joaquim dos Santos Marrocos". *Anais da Biblioteca Nacional* 56 (1934): 5-459.
MATHISON, Gilbert F. *Narrative of a visit to Brazil, Chile, Peru, and the Sandwich Islands, during the years 1821 and 1822*... Londres, 1825.
MAWE, John. *Travels in the interior of Brazil, particularly in the gold and diamond districts of that country*... Londres, 1812.
—— *Travels in the interior of Brazil; with notices on its climate, agriculture, commerce, population, mines, manners, and customs*... 2ª ed. Londres, 1812.
MAXIMILIANO A. P., príncipe de Wied. *Viagem ao Brasil 1815-1817: excertos e ilustrações*. Introdução de Josef Röder e Herbert Baldus. São Paulo, 1969.

M'LEOD, Lyons. *Travels in Eastern Africa; with the narrative of a residence in Mozambique*. 2 vols. Londres, 1860.
MEYEN, F. J. F. *Reise um die Welt in den Jahren 1830, 1831, und 1832*. Berlim, 1834.
MONTEIRO, Joachim John. *Angola and the river Congo*. 2 vols. 1875. Reimpressão. Londres, 1968.
NELSON, Thomas. *Remarks on the slavery and the slave trade of the Brazils*. Londres, 1846.
[illegible], Edward e Le Capelain. *Panoramic views of Rio de Janeiro and its surrounding scenery*... Liverpool, [184?].
ORBIGNY, Alcide, M. D'. *Voyage pittoresque dans les deux Amériques*. Paris, 1836.
OUSELEY, William Gore. *Description of views in South America from original drawings, made in Brazil*... Londres, 1852.
—— *Notes on the slave trade, with remarks on the measures adopted for its suppression, to which are added: a few general observations on slavery*... Londres, 1850.
PETERSON, Mendel L., ed. *The journals of Daniel Noble Johnson (1822-1863) United States Navy*. Smithsonian Miscelaneous Collections, vol. 136, n.º 2. Washington, DC, 1852.
PFEIFFER, Ida. *A lady's voyage round the world*. Londres, 1852.
PLANITZ, C. B. *12 vistas do Rio de Janeiro desenhadas por*... Rio de Janeiro, s. d.
POHL, João E. *Viagem no interior do Brasil, empreendida nos anos de 1817 a 1821*. Tradução de Teodoro Cabral. Rio de Janeiro, 1951.
PRIOR, James. *Voyage along the eastern cost of Africa to Mosambique... to Rio de Janeiro, Bahia, and Pernambuco in Brazil, in the Nisus frigate*. Londres, 1819.
PUSTKOW, Frederico. *Vistas do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, 1954.
RADIGUET, Max. *Souvenirs de l'Amérique Espagnole Chili-Pérou-Brésil*. Paris, 1856.
RENDU, A. *Études sur le Brésil*. Paris, 1848.
REYNOLDS, Jeremiah N. *Voyage of the United States frigate Potomac*... Nova York, 1835.
RIBEYROLLES, Charles. *Brasil Pitoresco*. Tradução de Gastão Penalva. 3 vols. São Paulo, 1941.
ROBERTSON, John Parish, e William Parish Robertson. *Letters on Paraguay*... 2 vols. Londres, 1838.
RODRIGUEZ, Eugenio. "Descrizione del viaggio a Rio de Janeiro della flotta di Napoli". Tradução e edição de Gastão Penalva. Em *A viagem da imperatriz*. Rio de Janeiro, 1936.
—— *Guida generale della navigazione per le coste settentrionali ed orientali dell'America del Sud dal rio della Plata al Pará*... 2 vols. Nápoles, 1857.
ROY, Just Etienne. *L'empire du Brésil; souvenirs de voyage par N. X.* ... Tours, 1867.
RUGENDAS, Johann Moritz. *Viagem pitoresca através do Brasil*. Tradução de Sergio Milliet. São Paulo, 1967.
—— *Voyage pittoresque dans le Brésil, par Maurice Rugendas*. Tradução de Mr. de Golbéry. Paris, 1835.
RUSCHENBERGER, William S. W. *Three years in the Pacific; including notices of Brazil, Chile, Bolivia, and Peru*. Filadélfia, 1834.
SAINT-HILAIRE, Auguste de. *Voyage à Rio Grande do Sul (Brésil)*. Orléans, 1887.
—— *Voyage dans le district des diamans et sur le littoral du Brésil*... Vol.1. Paris, 1833.
—— *Voyage dans les provinces de Rio de Janeiro et de Minas Gerais*. 2 vols. Paris, 1830.
SALT, Henry. *A voyage to Abyssinia, and travels into the interior of that country... in the years 1809 and 1810; in which are included, an account of the Portuguese settlements on the east coast of Africa*... Londres, 1814.
SALVIN, Hugh. *Journal written on board of His Majesty's Ship Cambridge, from January, 1824, to May, 1827*. Newcastle, 1829.

SAY, Horace. *Histoire des relations commerciales entre la France et le Brésil*... Paris, 1839.

SCHERZER, Karl. *Narrative of the circumnavigation of the globe by the Austrian frigate Novara... in the years 1857, 1858, & 1859*... Traduzido do alemão. 3 vols. Londres, 1861.

SCHLICHTHORST, C. *O Rio de Janeiro como é, 1824-1826*. Tradução e edição de Emmy Dodt e Gustavo Barroso. Rio de Janeiro, 1943.

SCULLY, William. *Brazil; its provinces and chief cities; the manners & customs of the people*... Londres, 1866.

SEIDLER, Carl. *Dez Anos no Brasil*. Tradução e edição de Bertoldo Klinger. São Paulo, 1941.

SERPA PINTO, Alexandre de. *How I crossed Africa: from the Atlantic to the Indian Ocean*... Tradução de Alfred Elwes. 2 vols. 1881. Reimpressão. Nova York, 1971.

SHILLIBEER, John. *A narrative of the Briton's voyage to Pitcairn's Island; including an interesting sketch of the present state of the Brazils*... 3ª ed. Londres, 1818.

SIGAUD, J. F. X. *Du climat et des maladies du Brésil ou Statistique médicale de cet empire*. Paris, 1844.

——. *Discurso sobre a statistica medica do Brasil*... Rio de Janeiro, 1832.

SOUZA, Antônio Muniz de. Viagens e observações de hum brasileiro... Vol. I. Rio de Janeiro, 1834.

SPIX, Johann B. von, e Carl Friedrich P. von Martius. *Travels in Brazil, in the years 1817-1820*. 2 vols. Londres, 1824.

——. *Viagem pelo Brasil*. Tradução de Lúcia Furquim Lahmeyer e edição de B. F. Ramiz Galvão e Basílio de Magalhães. 2 vols. Rio de Janeiro, 1938.

——. *Viagem pelo Brasil 1817-1820: excertos e ilustrações*. São Paulo, 1968.

STAUNTON, Sir George. *An authentic account of an embassy from the King of Great Britain to the Emperor of China*... 2 vols. Londres, 1797.

STEINMANN, João. *Souvenirs de Rio de Janeiro*. São Paulo, 1944.

STEWART, C. S. *Brazil and La Plata: the personal record of a cruise*. Nova York, 1856.

—. *A visit to the south seas, in the United States' ship Vincennes, during the years 1829 and 1830*... 2 vols. Londres, 1832.

SUZANNET, conde de. *O Brasil em 1845*. Tradução de Márcia de Moura Castro. Rio de Janeiro, 1957.

TAMS, G. *Visit to the Portuguese possessions in south-western Africa*. Tradução de H. Evans Lloyd. 2 vols. Londres, 1845.

TAUNAY, C. A. *Manual do agricultor brazileiro*. Rio de Janeiro, 1839.

TAUNAY, M. Hippolyte e Ferdinand Denis. *Le Brésil ou Histoire, moeurs, usages et coutumes des habitans de ce royaume*. 6 vols. em 3. Paris, 1822.

TAYLOR, Fitch W. *A voyage round the world, and visits to various foreign countries*... 2 vols. Nova York, s. d.

TEMPLE, Edmond. *Travels in various parts of Peru, including a year's residence in Potosi*. 2 vols. Londres, 1830.

TEXUGO, F. Torres. *A letter on the slave trade still carried on along the eastern coast of Africa, called the province of Mosambique*... Londres, 1839.

TOUSSAINT-SAMSON, Adèle. *A Parisian in Brazil*. Tradução de Emma Toussaint. Boston, 1891.

TRACHSLER, Heinrich. *Reisen, Schicksale und tragikomische Abenteuer eines Schweizers während seines Aufenthaltes in den verschiedenen Provinzen Sudamerikas: Rio de Janeiro... in den Jahren 1828 bis 1835*. Zurique, 1839.

TSCHUDI, Johann J. von. *Viagem às provincias do Rio de Janeiro e São Paulo*. Tradução de Eduardo de Lima Castro. São Paulo, 1953.

TUCKEY, J. K. *Narrative of an expedition to explore the river Zaire, usually called the Congo, in South Africa, in 1816*... 1818. Reimpressão. Londres, 1967.

—. Tuckey's voyage. *An account of a voyage to establish a colony at Port Philip, in Bass's Strait, on the south coast of New South Wales*... Vol.1 de *A collection of modern and contemporary voyages and travels*... Edição de Sir Richard Phillips. Londres, 1805.

VAN DENBURGH, Elizabeth D. *My voyage in the United States frigate "Congress"*. Nova York, 1913.

VAUX, James Hardy. *Memoirs of James Hardy, Vaux. Written by himself*. 2 vols. Londres, 1819.

VIDAL, Emeric Essex. *Picturesque illustrations of Rio de Janeiro*. Buenos Aires, 1961.

VIMONT, Charles. *Histoire d'un navire*. 4ª ed. Paris, 1866.

VOLLMER, dr. *Natur- und Sittengemälde der Tropen-Länder*. Munique, 1828.

WALPOLE, Frederick. *Four years in the Pacific in Her Majesty's ship "Collingwood" from 1844 to 1848*. 2 vols. Londres, 1849.

WALSH, Robert. *Notices of Brazil in 1828 and 1829*. 2 vols. Londres, 1830.

WATERTON, Charles. *Wanderings in South America, etc.* Londres, 1825.

WEBSTER, William H. B. *Narrative of a voyage to the southern Atlantic Ocean*... 2 vols. Londres, 1834.

WEECH, F. Friedrich von. *Brasiliens gegenwärtiger Zustand und Colonialsystem*. Hamburgo, 1828.

—. *Reise über England und Portugal nach Brasilien und den vereiningten Staaten des La Plata Stromes während den Jahren 1823 bis 1827*. 3 vols. Munique, 1831.

WHEELER, Daniel. *Extracts from the Letters and Journal of Daniel Wheeler*... Filadélfia, 1840.

WILBERFORCE, Edward. *Brazil Viewed through a naval glass: with notes on slavery and the slave trade*. Londres, 1856.

YVAN, Melchior. *Voyages et récits*. 2 vols. Bruxelas, 1853.

FONTES SECUNDÁRIAS

"ACTAS das Sessões da Illma. Camara Municipal 1830-1831." *Revista do Arquivo Federal* 4 (1953): 92-455; 5 (1954): 69-339.

ADAMO, Sam C. "The Broken promise: race, health, and justice in Rio de Janeiro,1890-1940." Diss. de Ph. D., Universidade do Novo México, 1983.

ADAMS, Alfred R., e B. G. Maegraith. *Clinical tropical diseases*. 4ª ed. Oxford e Filadélfia, 1966.

AJAYI, J. F. A. de, e Michael Crowder, eds. *History of West Africa*. 2 vols. Nova York, 1973.

ALDEN, Dauril. *Royal government in colonial Brazil: with special reference to the administration of the Marquis of Lavradio, Viceroy, 1769-1779*. Berkeley, 1968.

ALLAIN, Emile. *Rio de Janeiro: quelques données sur la capitale et sur l'administration du Brésil*. Rio de Janeiro, 1886.

ALMANAK [Laemmert] *Administrativo Mercantil e Industrial do Rio de Janeiro para o anno bissexto de 1844, 1845, 1846, 1847, 1848, 1849, 1850, 1851, 1852*. Rio de Janeiro, 1843-1852.

"ALMANAQUE da Cidade do Rio de Janeiro para o ano de 1792." *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro* 266 (jan.-mar. 1965): 159-290.

"ALMANAQUE da Cidade do Rio de Janeiro para o ano de 1794." *Revista do IHGB* 266 (jan.-mar. 1965): 218-290.

"ALMANAQUE do Rio de Janeiro para o ano de 1811." *Revista do IHGB* 282 (jan.-mar. 1969): 97-236.

"ALMANAQUE do Rio de Janeiro para o ano de 1816." *Revista do IHGB* 268 (jul.-set. 1965): 179-330.

"ALMANAQUE do Rio de Janeiro para o ano de 1817." *Revista do IHGB* 270 (jan.-mar. 1966): 211-370.

"ALMANAQUE do Rio de Janeiro para o ano de 1824." *Revista do IHGB* 278 (jan.-mar. 1968): 197-360.
ALMEIDA, Bira. *Capoeira: a Brazilian art form*. Richmond, Calif., 1982.
ALMEIDA, Manuel Antônio de. *Memórias de um sargento de milícias*. Rio de Janeiro, 1968.
ALPERS, Edward A. *Ivory and slaves*. Berkeley e Los Angeles, 1975.
—. "Trade, state, and society among the Yão in the nineteenth century." *Journal of African History* 10, n.º 3 (1969): 405-420.
ALVARAZERE, Manuel Vieira da Silva. "Higiene da cidade do Rio de Janeiro em 1808." *Anais da Biblioteca Nacional* 1 (1876): 187-190.
ALVES, Henrique L. *Bibliografia afro-brasileira: estudos sobre o negro*. 2ª ed. Rio de Janeiro, 1979.
ALVES, João Luiz. "A questão do elemento servil. A extinção do tráfico e a lei de repressão de 1850. Liberdade dos nascituros." Primeiro Congresso de Historia Nacional. Tomo Especial. *Revista do IHGB* 4 (1914): 187- 257.
AMARAL, Braz do. *Fatos da vida do Brasil*. Bahia, 1941.
—. "Os grandes mercados de escravos africanos; as tribus importadas; sua distribuição regional." Congresso Internacional de História da América. Tomo Especial. *Revista do IHGB* 5 (1927): 435-496.
ANDRADA E SILVA, José Bonifácio de. *Memoir addressed to the general, constituent and legislative assembly of the empire of Brazil on slavery*. Tradução de William Walton. Londres, 1826.
—. *Representação à assembléa geral constituente e legislativa do imperio do Brasil sobre a escravatura*. Rio de Janeiro, 1840.
ANDRADE, Margarette de. *Brazilian Cookery*. Rutland, Vt., 1965.
ANDREWS, George Reid. *The Afro-Argentines of Buenos Aires, 1800-1900*. Madison, Wis., 1980.
ANNUARIO *Politico, Historico e Estatistico do Brazil,1846-1847*. Anno I/II. 2 vols. Rio de Janeiro, s. d.
ARAUJO, Carlos da Silva. "Como o doutor Chernoviz viu a escravidão no Brasil (1840-1841)." *Revista de História e Arte*, nºs 3-4 (abr.-set. 1963): 80-83.
ARAUJO, Elysio de. *Estudo historico sobre a policia da Capital Federal de 1808 a 1831*. Rio de Janeiro, 1898.
ARAUJO, Francisco Lopes de Oliveira. *Considerações geraes sobre a topographia phisico-medica da cidade do Rio de Janeiro*. Tese apresentada à Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 1852.
ASHBURN, Percy M. *The ranks of death: a medical history of the conquest of America*. Nova York, 1947.
AZEREDO, José Pinto de. Ensaios sobre algumas enfermidades d'Angola... 1799. Reimpressão. Luanda, 1967.
AZEREDO, Paulo Roberto de. "Classe social e saúde na cidade do Rio de Janeiro na primeira metade do século XIX." *Revista do Museu Paulista* 25 (1978): 129-166.
AZEVEDO, Fortunato Correa de. *Corpos de delicto sobre ferimentos... Quaes os lugares que na Cidade do Rio de Janeiro... são mais favoraveis á saude?...* Tese apresentada à Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 1850.
AZEVEDO, Moreira de. *O Rio de Janeiro: sua história, monumentos, homens notáveis, usos e curiosidades*. 3ª ed. 2 vols. Rio de Janeiro, 1969.
BANDEIRA DE MELLO, Affonso Toledo. "A escravidão — da supressão do tráfico à Lei Áurea." Congresso Internacional de História da América. Tomo especial. *Revista do IHGB* 3 (1922): 379-406.
BARREIROS, Eduardo Canabrava. *Atlas da evolução urbana da cidade do Rio de Janeiro — Ensaio — 1565-1965*. Rio de Janeiro, 1965.

...o, Domingos Alves Branco Moniz. *Memoria sobre a abolição do commercio da escravatura*. Rio de Janeiro, 1837.
...FILHO, Mello, e Hermeto Lima. *História da Policia do Rio de Janeiro: aspectos da cidade e da vida carioca 1831-1870*. Rio de Janeiro, 1942.
...Gustavo. "Os quilombos da Tijuca." *O Cruzeiro* 30, nº 21 (8 mar. 1958): 43, 48.
...DE, ROGER. *African civilisations in the New World*. Tradução de Peter Green. Nova York,1972.
—. *Estudos afro-brasileiros*. São Paulo, 1973.
—. *Les religions afro-brésiliennes: contribution a une sociologie des interpenetrations de civilisations*. Paris, 1960.
...SON, Paul B., Walsh McDermott, e James B. Wyngaarden, eds. *Textbook of medicine*. 15ª ed. Vol. 1. Filadélfia, 1979.
...ELMAN, Paula. *Formação política do Brasil*. 2 vols. São Paulo, 1967.
...NETT, Norman R., e George E. Brooks, Jr. *New England merchants in Africa: a history through documents, 1802 to 1865*. Brookline, Mass.,1965.
...STO, Antônio. *Manet no Brasil: estudo comemorativo da passagem do centenário da visita do pintor ao Rio de Janeiro 1849-1949*. Rio de Janeiro, 1953.
...RGER, Paulo. *Bibliografia do Rio de Janeiro de viajantes e autores estrangeiros 1531-1900*. Rio de Janeiro, 1964.
...RGSTRESSER, Rebecca Baird. "The movement for the abolition of slavery in Rio de Janeiro, Brazil, 1880-1889." Diss. de Ph. D., Universidade de Stanford, 1973.
...THELL, Leslie. *The abolition of the Brazilian slave trade*. Cambridge, 1970.
"BIBLIOGRAFIA Carioca." *Boletim Mensal da Sessão Guanabarina da Biblioteca Municipal do Rio de Janeiro* I, nº 1 (jan. 1959): 18-19; nº 2 (fev. 1959): 18; nº 3 (mar. 1959): 28; nº 4 (abr. 1959): 27-31; nº 5 (maio 1959): 22-29; nº 6 (jun. 1959): 23; nº 7 (jul.-set. 1959): 24; nº 8 (out.-dez. 1959); 2, nº 9 (jan.-mar. 1960): 28.
BIBLIOTECA Nacional. *4 séculos do Rio de Janeiro...1565-1965*. Rio de Janeiro, 1965.
BLASSINGAME, John W. *Black New Orleans, 1860-1880*. Chicago, 1973.
—. *The slave community: plantation life in the antebellum South*. 2ª ed. Nova York, 1979.
BOOTH, Newell S., Jr., ed. *African religions: a symposium*. Nova York, 1977.
BOSQUEJO *sobre o commercio em escravos, e reflexões sobre este trafico considerado moral, politica, e christamente*. Londres, 1821.
BOWSER, Frederick P. *The African slave in colonial Peru 1524-1650*. Stanford, 1974.
BOYD, Mark F., ed. *Malariology; a comprehensive survey of all aspects of this group of diseases from a global standpoint*. 2 vols. Filadélfia, 1949.
BOYD, William. *A textbook of pathology: structure and function in disease*. 8ª ed. Filadélfia, 1979.
BRANDÃO, Adelino. "Contribuições afro-negras ao léxico popular brasileiro." *Revista Brasileira de Folclore* 8, nº 21. (maio-ago. 1968): 119-128.
BRANDÃO, Théo. "Influências africanas no folclore brasileiro." *Revista Brasileira de Folclore* 8, nº 21 (maio-ago. 1968): 129-141.
BRANDÃO JUNIOR, F. A. *A escravatura no Brasil...* Bruxelas, 1865.
BRASIL, Antônio Americano do. *Súmula de história de Goiás*. 2ª ed. Goiânia, 1961.
BRAZIL, Etienne I. "O fetichismo dos negros do Brasil." *Revista do IHGB*, tomo 74, vol. 124, parte 2 (1911): 193-260.
—. "Os Malês" *Revista do IHGB*, tomo 72, vol. 120, parte 2 (1909): 67-126.

BRYAN, M. A. *The Bantu languages of Africa*. Londres, 1959.

BUESCU, Mircea. *História econômica do Brasil: pesquisas e análises*. Rio de Janeiro, 1970.

—. "Uma pesquisa no 'Jornal do Comércio' do passado e o preço de escravos no século XIX. O *Jornal do Comércio*, 26 fev. 1970.

BURLAMAQUI, Frederico L. C. *Memória analytica acerca do commercio d'escravos e acerca da escravidão doméstica*. Rio de Janeiro, 1837.

BUXTON, Thomas F. *The African slave trade and its remedy*. Londres, 1839 e 1840.

CABRAL, Antônio A. Pereira. *Raças, usos e costumes dos indígenas da província de Moçambique*. Lourenço Marques, 1925.

CALDWELL, Helen. *Machado de Assis: the Brazilian master and his novels*. Berkeley, 1970.

CALMON, Pedro. *História do Brasil*. Vol. 5, *Século XIX: o Império e a ordem liberal*. Rio de Janeiro, 1959.

CALÓGERAS, João Pandiá. *A history of Brazil*. Tradução e edição de Percy A. Martin. 1939. Reimpressão. Nova York, 1963.

CARDOZO, Manoel. "Slavery in Brazil as described by Americans, 1822-1888." *The Americas* 17 (jan. 1961): 241-260.

CARNEIRO, Edison. *Antologia do negro brasileiro*. Rio de Janeiro, 1950.

— *Ladinos e crioulos: estudos sobre o negro no Brasil*. Rio de Janeiro, 1964.

CARTER, Henry R. *Yellow fever; an epidemiological and historical study of its place of origin*. Baltimore, 1931.

CARTWRIGHT, Frederick F., e Michael D. Biddiss. *Disease and history*. Nova York, 1972.

CARVALHO, Alfredo de. *Aventuras e aventureiros no Brasil*. Rio de Janeiro, 1930.

CARVALHO, Benjamin de A. *Igrejas barrocas do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, 1966.

CARVALHO, Delgado de. *História da cidade do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, 1926.

CASAL, Manuel Aires de. *Corographia Brasílica de Aires de Casal. Fac-Símile da edição de 1817*. Rio de Janeiro, 1945.

CASCUDO, Luís da Câmara. *Made in Africa: Pesquisas e notas*. Rio de Janeiro, 1965.

CASTRO, Josué de. *The geography of hunger*. Boston, 1952.

CASTRO, Yeda A. Pessoa de, e Guilherme A. de Souza Castro. "Culturas africanas nas Américas: um esboço de pesquisa conjunta da localização dos empréstimos." Trabalho apresentado no Colóquio Civilização Negra Educação do II Festival Mundial de Artes e Culturas Negras e Africanas, Lagos, Nigéria, janeiro 1977.

CHANDLER, David L. "Health and slavery: a study of health conditions among negro slaves in the viceroyalty of New Granada and its associated slave trade, 1600-1810." Diss. de Ph. D., Universidade de Tulane, 1972.

CHAPMAN, Abraham. *Steal away: stories of the runaway slaves*. Nova York, 1971.

CHILDS, Gladwyn M. *Umbundu kinship and character*. Londres, 1949.

CLAUDIO, Affonso. "As tribus negras importadas: estudo ethnographico, sua distribuição regional no Brasil. Os grandes mercados de escravos." *Revista do IHGB*. Tomo Especial Consagrado ao "Primeiro Congresso de História Nacional", parte 2 (7-16 set. 1914): 597-655.

COARACY, Vivaldo. *Memórias da cidade do Rio de Janeiro*. 2ª ed. *Coleção Rio 4 Séculos*. 3 vols. Rio de Janeiro, 1965.

COCHIN, Augustin. *L'abolition de l'esclavage*. 2 vols. Paris, 1861.

COHEN, David e Jack Greene, eds. *Neither slave nor free: The freedman of African descent in the slave societies of the New World*. Baltimore, 1972.

...ção das leis do *Império do Brazil de 1808*.

...QUES Internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique, nº 543. *L'Histoire quantitative du Brésil de 1800 a 1930*. Paris, 1973.

...ESSO Brasileiro. Câmara dos Deputados. *Elemento servil: parecer e projecto de lei apresentados à Câmara dos Srs. Deputados na Sessão de 16 de agosto de 1870*. Rio de Janeiro, 1870.

...RAD, Robert E. *Brazilian slavery: an annotated research bibliography*. Boston, 1977.

— *Children of God's fire: a documentary history of black slavery in Brazil*. Princeton, 1983.

...RAD, Robert E. "The contraband slave trade to Brazil, 1831-1845." *The Hispanic American Historical Review* 49 (nov. 1969): 617-638.

— *The destruction of Brazilian slavery 1850-1888*. Berkeley e Los Angeles, 1972.

— "Neither slave nor free: The emancipados of Brazil, 1818-1868." HAHR 53, nº 1 (fev. 1973): 50-70.

— "The struggle for the abolition of the Brazilian slave trade: 1808-1853." Diss. de Ph. D., Universidade de Columbia, 1967.

— *Tumbeiros: o tráfico de escravos para o Brasil*. Tradução de Elvira Serapicos. São Paulo, 1985.

— *Tumbeiros: the African slave trade to Brazil*. Baton Rouge, La., 1985.

CORREIA Lopes, Edmundo A. *A escravatura, subsídios para a sua história*. Lisboa, 1944.

COSTA, Antonio Correa de Sousa. *Qual a alimentação de que usa a classe pobre do Rio de Janeiro e a sua influência sobre a mesma classe*. Tese apresentada à Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 1865.

COSTA, Emília Viotti da. *Da senzala à colônia*. São Paulo, 1966.

COSTA, Fernando. *A prática do candomblé no Brasil*. Rio de Janeiro, 1974.

COSTA, Joaquim José da. *Breve noticia da Irmandade de Nossa Senhora do Rosario e São Benedito*. Rio de Janeiro, 1863.

COSTA PINTO, L. A. da. *O negro no Rio de Janeiro*. São Paulo, 1953.

COUTINHO, Ruy. "Alimentação e estado nutricional do escravo no Brasil." Em *Estudos afro-brasileiros*: Trabalhos apresentados no Primeiro Congresso Afro-Brasileiro em Recife em 1934. Rio de Janeiro, 1935.

COUTY, Louis. *L'Esclavage au Brésil*. Paris, 1881.

CRAEMER, Willy de, Jan Vansina e Renée C. Fox. "Religious movements in Central Africa: a theoretical study." *Comparative Studies in Society and History* 18, nº 4 (out. 1976): 458-475.

CRATON, Michael, ed. *Roots and branches: current directions in slave studies*. Toronto, 1979.

CRULS, Gastão. *Aparência do Rio de Janeiro*. 2 vols. Rio de Janeiro, 1965.

CUNHA, Herculano Augusto Lassance. *Dissertação sobre a prostituição, em particular na cidade do Rio de Janeiro*. Tese apresentada à Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 1845.

CUNHA, Lygia da Fonseca Fernandes da. *Album Cartográfico do Rio de Janeiro (séculos XVIII e XIX)*. Rio de Janeiro, 1971.

CUNHA, Rui Vieira da. "A vida do Rio de Janeiro através dos testamentos: 1815-1822." *Revista do IHGB* 282 (jan.-mar. 1969): 46-64.

CURTIN, Philip D. *Africa and the West*. Madison, Wis., 1972.

— *Africa remembered: narratives by West Africans from the era of the slave trade*. Madison, Wis., 1967.

— *The Atlantic slave trade: a census*. Madison, Wis., 1969.

— "Epidemiology and the slave trade." *Political Science Quarterly* 83, nº 2 (jun. 1968): 190-216.

— "Sources of the nineteenth-century Atlantic slave trade." *The Journal of African History* 5 (1964): 185-208.

DAUER, Carl C., Robert F. Korns e Leonard M. Schuman. *Infectious diseases*. Cambridge, 1968.
DAVID, Paul A., Herbert G. Gutman, Richard Sutch, Peter Temin e Gavin Wright. *Reckoning with slavery*. Introd. de Kenneth M. Stampp. Nova York, 1976.
DEGLER, Carl N. *Neither black nor white. Slavery and race relations in Brazil and the United States*. Nova York, 1971.
DENOON, Donald, com Balam Nyeko e a orientação de J. B. Webster. *Southern Africa since 1800*. Nova York, 1973.
DISCURSO *historico, refutatorio, politico sobre a carta do leitor effectivo, que reprova a abolição da escravatura no Brasil, dado á luz por um viajante de paizes coloniaes*. Rio de Janeiro, 1825.
"DOCUMENTÁRIO carioca. Registros de casamentos realizados na matriz da freguesia de São Francisco Xavier do Engenho Velho, do Rio de Janeiro (1764-1828)." *Anuário Genealógico Latino* 3 (1951): 247-345.
DORNAS Filho, João. *A escravidão no Brasil*. Rio de Janeiro, 1939.
DUARTE, José Rodrigues de Lima. *Ensaio sobre a higiene da escravatura no Brasil*. Tese apresentada à Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 1849.
DUARTE NUNES, Antônio. *Almanac histórico da cidade de S. Sebastião do Rio de Janeiro* (1799)... Reimpressão. *Revista do IHGB* 267 (abr.-jun. 1965): 93-214.
EDMUNDO da Costa, Luiz. *A corte de d. João no Rio de Janeiro*. 2ª ed. 3 vols. Rio de Janeiro, 1957.
——. "Os escravos: o Rio de Janeiro no tempo dos vice-reis." *Jornal do Correio da Manhã* (16 ago. 1931): 2.
——. *Olhando para trás*. 2ª ed. Rio de Janeiro, 1954.
——. *Recordações do Rio antigo*. Rio de Janeiro, 1950.
——. *O Rio de Janeiro do meu tempo*. 2ª ed. 5 vols. Rio de Janeiro, 1957.
——. *Rio in the time of the viceroys*. Tradução de Dorothea H. Momsen. Rio de Janeiro, 1936.
EDWARDS, Adrian C. *The Ovimbundu under two sovereignties*. Londres, 1962.
ENGERMAN, Stanley L., e Eugene D. Genovese, eds. *Race and slavery in the western hemisphere: quantitative studies*. Princeton, 1975.
ESTERMANN, Carlos. *The ethnography of Southwestern Angola*. Edição de Gordon D. Gibson. Vol. I. Nova York, 1976.
——. *Etnografia do Sudoeste de Angola*. 3 vols. Lisboa, 1956-1957.
ESTUDOS *Afro-Brasileiros*. Trabalhos apresentados no Primeiro Congresso Afro-Brasileiro em Recife em 1934. Rio de Janeiro, 1935.
FARIA E MAIA, Carlos Roma Machado de. *O Sul de Angola e as águas do rio Cunene*. Lisboa, 1922.
FAVILLA NUNES, J. P. *Estatística do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, 1885.
FAZENDA, José Vieira. *Antiqualhas e memórias do Rio de Janeiro*. 5 vols. 1921-1927. Reimpressão. *Revista do IHGB*, tomo 86, vol. 140 (1919); tomo 88, vol. 142 (1920); tomo 89, vol. 143 (1921); tomo 93, vol. 147 (1923); tomo 95, vol. 149 (1924).
FELGAS, Hélio. *As populações nativas do Norte de Angola*. Lisboa, 1965.
FERREIRA DA ROSA, Francisco. *O Rio de Janeiro: notícia histórica e descritiva da capital do Brasil*. Rio de Janeiro, 1924.
FERREZ, Gilberto. "Os irmãos Ferrez da missão artística francesa." *Revista do IHGB* 275 (abr.-jun. 1967): 3-54.
——. *A muito leal e heróica cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro*... Rio de Janeiro, 1965.
——. "O que ensinam os antigos mapas e estampas do Rio de Janeiro..." *Revista do IHGB* 268 (jul.-set. 1965): 27-42.

...EZ, Gilberto. *O velho Rio de Janeiro através das gravuras de Thomas Ender*. São Paulo, s.d.
... e Weston J. Naef. *Pioneer photographers of Brazil 1840-1920*. Nova York, 1976.
...SS, Max. *História da cidade do Rio de Janeiro (Districto Federal)*. Rio de Janeiro, 1928.
...ER, Laura, e Eugene D. Genovese, eds. *Slavery in the New World: a reader in comparative history*. Englewood Cliffs, NJ, 1969.
...STER, Robert, e Orest Ranum, eds. *Biology of man in history: selections from the Annales: Economies, Sociétés, Civilisations*. Tradução de Elborg Forster e Patricia M. Ranum. Baltimore, 1975.
...X, John P., Carrie E. Hall e Lila R. Elveback. *Epidemiology: man and disease*. Londres e Toronto, 1970.
...ANCO, Afonso Arinos de Melo. *Jean Baptiste Debret: Estudos inéditos*. Rio de Janeiro, 1974.
...ANCO, Maria Silvia de Carvalho. *Homens livres na ordem escravocrata*. São Paulo, 1969.
...ANCO, Odair. *História da febre-amarela no Brasil*. Rio de Janeiro, 1969.
...ANCO DE ALMEIDA, Tito. *O Brazil e a Inglaterra; ou o trafico de africanos*... Rio de Janeiro, 1868.
...EITAS, Octavio de. *Doenças africanas no Brasil*. São Paulo, 1935.
...EYRE, Gilberto. "Aspectos da higiene pública e doméstica no Rio de Janeiro do meado do século XIX." *Anhembi* 1, nº 3 (fev. 1951): 459-464.
—. *O escravo nos anúncios de jornais brasileiros do século XIX*. Recife, 1963.
—. *The mansions and the shanties*. Tradução de Harriet de Onis. Nova York, 1963.
—. *The masters and the slaves*. Tradução de Samuel Putnam. Nova York, 1966.
—. "Social life in Brazil in the middle of the nineteenth century." HAHR 5 (nov. 1922): 597-630.
—. e outros. *Novos estudos afro-brasileiros*. Trabalhos apresentados no Primeiro Congresso Afro-Brasileiro do Recife. Vol. 2. Rio de Janeiro, 1937.
...ROTA, Guilherme de Andrea. *O Rio de Janeiro na imprensa periódica*. Rio de Janeiro, 1966.
GARCIA, Rodolfo. "O Rio de Janeiro em 1823, conforme a descrição de Otto von Kotzebue, oficial da marinha russa." *Revista do IHGB*, tomo 80 (1916): 507-525.
GEMERY, Henry A., e Jan S. Hogendorn, eds. *The uncommon market: essays in the economic history of the Atlantic slave trade*. Nova York, 1979.
GENOVESE, Eugene D. *From rebellion to revolution: Afro-American slave revolts in the making of the New World*. Nova York, 1981.
—. *Roll, Jordan, roll: the world the slaves made*. Nova York, 1972.
—. *The world the slaveholders made: two essays in interpretation*. Nova York, 1969.
GERSON, Brasil. *História das ruas do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, s. d.
GLASS, D. V., e Roger Revelle, eds. *Population and social change*. Londres, 1972.
GONÇALVES, Aureliano R. "Carnes verdes em São Sebastião do Rio de Janeiro 1500-1900." *Revista do Distrito Federal* 3 (1952): 289-352.
GORENDER, Jacob. *O escravismo colonial*. São Paulo, 1978.
GOULART, José Alipio. "Alguns dados sobre o comércio ambulante do leite no Rio de Janeiro do século XIX." *Revista do IHGB* 263 (abr.-jun. 1964): 31-54.
—. *Da fuga ao suicídio*. Rio de Janeiro, 1972.
—. *Da palmatória ao patíbulo*. Rio de Janeiro, 1971.
GOULART, Maurício. *Escravidão africana no Brasil (Das origens à extinção do tráfico)*. 2ª ed. São Paulo, 1950.
GOUVEIA, Maurílio. *História da escravidão*. Rio de Janeiro, 1955.
GRAHAM, Richard. "Causes for the abolition of negro slavery in Brazil: an interpretive essay." HAHR 46, nº 2 (maio 1966): 123-137.

GRAY, Richard, e David Birmingham. *Pre-colonial African trade: essays on trade in Central and Eastern Africa before 1900*. Londres, 1970.

GULBENKIAN, Fundação Calouste. *A Ilha de Moçambique*. Porto, 1983.

HALL, Gwendolyn M. *Social control in slave plantation societies*... Baltimore, 1971.

HAMILTON, Charles G. "English-speaking travelers in Brazil, 1851-1887." *HAHR* 40 (nov. 1960): 533-547.

HARING, C. H. *Empire in Brazil*. Nova York, 1968.

HARTWIG, Gerald W., e K. David Patterson. *Disease in African history: an introductory survey and case studies*. Durham, NC, 1978.

HERSKOVITS, Melville J. *Acculturation: the study of culture contact*. Gloucester, Mass., 1958.

——. The New World negro; selected papers in Afroamerican studies. Edição de Frances S. Herskovits. Bloomington, Ind., 1966.

HIGMAN, B. W. *Slave population and economy in Jamaica, 1807-1834*. Londres, 1979.

HOETINK, H. *The two variants in Caribbean race relations*. Tradução de Eva M. Hooykas. Londres, 1967.

HORSFALL, Frank L., Jr., e Igor Tamm, eds. *Viral and rickettsial infections of man*. 4ª ed. Filadélfia, 1965.

HUNTER, George W., William W. Frye e J. Clyde Swartzwelder. *A manual of tropical medicine*. 4ª ed. Filadélfia, 1966.

HYTTEN, Frank E., e Isabella Leitch. *The physiology of human pregnancy*. Oxford, 1964.

IMBERT, João B. A. *Manual do fazendeiro ou Tratado domestico sobre as enfermidades dos negros*. 2ª ed. 2 vols. Rio de Janeiro, 1839.

—— *Uma palavra sobre o charlatanismo e os charlatões*. Rio de Janeiro, 1837.

JAMES, David. "Um pintor inglês no Brasil do I Reinado." *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, nº 12 (1955): 151-169.

JANZEN, John M., e Wyatt MacGaffey. *An anthology of Kongo religion: primary texts from Lower Zaire*. University of Kansas Publications in Anthropology, nº 5. Lawrence, Kan., 1974.

JOBIM, José Martins da Cruz. *Discurso sobre as molestias, que mais affligem a classe pobre do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, 1835.

JONES, Tom B. *South America rediscovered*. Minneapolis, 1949.

JORNAL do Brasil. 400 anos memoráveis/Cadernos JB do IV Centenário. Rio de Janeiro, 1965.

JORNAL do Rio de Janeiro, O. Suplemento comemorativo do IV Centenário do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 1965.

JULIÃO, Carlos. *Riscos iluminados de figurinhos de brancos e negros dos uzos do Rio de Janeiro e Serro do Frio, aquarelas por Carlos Julião*. Rio de Janeiro, 1960.

KALLEN, David J. "Nutrition and society." *The Journal of the American Medical Association* 215, nº 1 (4 jan. 1971): 94-100.

KARASCH, Mary C. "The African heritage in Rio de Janeiro." Em *Old roots in new lands*. Edição de Ann M. Pescatello. Westport, Conn., 1977.

——. "Anastácia and the slave women of Rio de Janeiro." Em *Africans in bondage: studies in slavery and the slave trade*. Edição de Paul E. Lovejoy. Madison, Wis., 1986.

——. "The Brazilian slavers and the illegal slave trade, 1836-1851." Tese de mestrado, Universidade de Wisconsin, 1967.

——. "Central African religious tradition in Rio de Janeiro." *Journal of Latin American Lore* 5, nº 2 (1979): 233-253.

——. "From porterage to proprietorship: African occupations in Rio de Janeiro, 1808-1850." Em *Race and slavery in the western hemisphere: quantitative studies*. Edição de Stanley L. Engerman e Eugene D. Genovese. Princeton, 1975.

KARASCH, Mary C. "Manumission in the city of Rio de Janeiro, 1807-1831." Trabalho apresentado na 88ª Reunião Anual da American Historical Association, São Francisco, dez. 1973.

——. "Rio de Janeiro: from colonial town to imperial capital (1808-1850)." Em *Colonial cities: essays on urbanism in a colonial context*. Edição de Robert J. Ross e Gerard J. Telkamp. Dordrecht, 1985.

——. "Rio's black brasileiras." Em *The African in Latin America*. Edição de Ann Pescatello. Nova York, 1975.

——. "Slave life in Rio de Janeiro, 1808-1850." Diss. de Ph. D., Universidade de Wisconsin, 1972.

——. "Suppliers, sellers, servants, and slaves in colonial Brazil." Em *Cities and society in colonial Latin America*. Edição de Louisa S. Hoberman and Susan M. Socolow. Albuquerque, NM, 1986.

KEELE, Cyril A. e Eric Neil. *Samson Wright's applied physiology*. 10ª ed. Londres, 1963.

KEITH, Henry H., e S. F. Edwards, eds. *Conflict and continuity in Brazilian society*. Columbia, SC, 1969.

KENT, R. K. "African revolt in Bahia: 24-25 January 1835." *Journal of Social History* 3, nº 4 (verão 1970): 334-356.

——. "Palmares: an African state in Brazil." *Journal of African History* 6, nº 2 (1965): 161-175.

KESSLER, Arnold. "Bahian manumission practices in the early nineteenth century." Trabalho apresentado na 88ª Reunião Anual da American Historical Association, San Francisco, dezembro 1973.

KIERNAN, James P. "The manumission of slaves in colonial Brazil: Paraty 1789-1822." Diss. de Ph. D., Universidade de Nova York, 1976.

KIPLE, Kenneth F., e Virginia H. King. *Another dimension to the black diaspora: diet, disease and racism*. Cambridge, 1981.

—— e Virginia H. Kiple. "The African connection: slavery, disease and racism." *Phylon* 41, nº 3 (outono 1980): 211-222.

——. "Black tongue and black men: pellagra and slavery in the antebellum South." *The Journal of Southern History* 43, nº 3 (ago. 1977): 411-428.

——. "Black yellow fever immunities, innate and acquired, as revealed in the American South." *Social Science History* 1, nº 4 (verão 1977): 419-436.

KIPLE, Kenneth F., e Virginia H. King. "Deficiency diseases in the Caribbean." *Journal of Interdisciplinary History* 11, nº 2 (outono 1980): 197-215.

——. "Slave child mortality: some nutritional answers to a perennial puzzle." *Journal of Social History* 10 (1977): 284-309.

KILSON, Martin L., e Robert I. Rotberg. *The African diaspora: interpretive essays*. Cambridge, Mass., 1976.

KITZINGER, Alexandre Max. "Resenha histórica da cidade de S. Sebastião do Rio de Janeiro. Desde sua fundação até a abdicação de Pedro I." *Revista do IHGB*, tomo 76, parte 1 (1915): 147-271.

KLEIN, Herbert S. "The internal slave trade in nineteenth-century Brazil: a study of slave importations into Rio de Janeiro in 1852." HAHR 51, nº 4 (nov. 1971): 567-585.

——. *The middle passage: comparative studies in the Atlantic slave trade*. Princeton, 1978.

——. *Slavery in the Americas: a comparative study of Virginia and Cuba*. Chicago, 1967.

——. "The trade in African slaves to Rio de Janeiro, 1795-1811: estimates of mortality and patterns of voyages." *Journal of African History* 10, nº 4 (1969): 533-549.

—— e Stanley L. Engerman. "Shipping patterns and mortality in the African slave trade to Rio de Janeiro, 1825-1830." *Cahiers d'Etudes Africaines* 15 (1975): 381-398.

KUBIK, Gerhard. *Angolan traits in black music, games and dances of Brazil: a study of African cultural extensions overseas*. Lisboa, 1979.

LACERDA, Carlos. *O quilombo de Manoel Congo*. Rio de Janeiro, 1935.

LEACOCK, Seth, e Ruth Leacock. *Spirits of the deep*. Nova York, 1975.

"LIBERTAÇÃO de escravos por occasião da Guerra da Independencia Nacional." *Revista do IHGB*, tomo 60, vol. 96, parte 2 (1897): 159-160.

LIMA, Hermeto. "Os capoeiras." *Revista da Semana* 26, nº 42 (10 out. 1925): 28.

LISBOA, Balthazar da Silva. *Annaes do Rio de Janeiro*. Vol. 8. Rio de Janeiro, s. d.

LIVINGSTONE, F. B. "Anthropological influences of sickle cell genes in West Africa." *American Anthropologist* 60 (jun. 1958): 533-562.

LLOYD, Christopher. *The navy and the slave trade*... Londres, 1949.

LOBO, Eulália Maria Lahmeyer. *História do Rio de Janeiro: do capital comercial ao capital industrial e financeiro*. 2 vols. Rio de Janeiro, 1978.

LOBO, Roberto J. Haddock. *Discurso recitado em presença de S. M. Imperador na sessão solemne anniversaria da Academia Imperial de Medicina do Rio de Janeiro no dia de 30 de julho de 1847 seguido de reflexões acerca da mortalidade da cidade do Rio de Janeiro em todo o anno de 1847*. Rio de Janeiro, 1848.

——. "Estatistica mortuaria da Cidade do Rio de Janeiro em todo o anno de 1845." *Annaes de Medicina Brasiliense* l, nº 11 (abr. 1846): 440-446.

——. "Estatistica mortuaria da Cidade do Rio de Janeiro de todo o anno de 1846." *Annaes de Medicina Brasiliense* 2, nº 10 (mar. 1847): 235-238.

——. "Recenseamento da população do Rio de Janeiro." *Almanak Laemmert*, 1851, Supplemento, pp. 231-240.

——. "Resultado da clinica particular do dr. R. J. Haddock Lobo, durante todo o tempo que a epidemia reinante grassou pela freguezia do Engenho Velho." *Annaes Brasilienses de Medicina* 5, nº 10 (jul. 1850): 201-208.

MACEDO, Roberto. *Apontamentos para uma bibliografia carioca*. Rio de Janeiro, 1943.

——. *Notas históricas. Primeira série*. Rio de Janeiro, 1944.

——. *Paulo Fernandes Viana, administração do primeiro intendente-geral da polícia*. Rio de Janeiro, 1956.

MACEDO SOARES, Antonio Joaquim de. *Campanha jurídica pela libertação dos escravos (1867 a 1888)*. Rio de Janeiro, 1938.

MACGAFFEY, Wyatt. "The West in Congolese experience." Em *Africa and the West*, Edição de Philip D. Curtin. Madison, Wis., 1972.

MACIEL DA COSTA, João Severiano. *Memoria sobre a necessidade de abolir a introdução dos escravos africanos no Brasil*. Coimbra, 1821.

MAIA, Thereza R. de Camargo. *Paraty: religião & folclore*. 2ª ed. Rio de Janeiro, 1976.

MALHEIRO, Agostinho Marques Perdigão. *A escravidão no Brasil: ensaio histórico-jurídico-social*. 3 vols. em 2 tomos. 1866. Reimpressão. São Paulo, 1944.

MANCHESTER, Alan K. *British preeminence in Brazil: its rise and decline*. Chapel Hill, NC, 1933.

"MAPPA da População da Corte e Provincia do Rio de Janeiro em 1821." *Revista do IHGB*, tomo 33, parte 1 (1870): 135-142.

MARTIN, Percy A. "Slavery and abolition in Brazil." *HAHR* 13, nº 2 (1933): 151-196.

MARTIN, Phyllis M. *The external trade of the Loango coast 1576-1870*. Oxford, 1972.

MATHIAS, Herculano G. *Viagem pitoresca ao velho e ao novo Rio*. Rio de Janeiro, 1965.

MATOS, R. J. da Cunha. *Compêndio Histórico das possessões de Portugal na África*. Rio de Janeiro, 1963.

MATSON, Henry J. *Remarks on the slave trade and African squadron*. 2ª ed. Londres, 1848.

MATTOSO, Katia M. de Queirós. *Etre esclave au Brésil, XVIᵉ-XIXᵉ*. Paris, 1979.

MAUL, Carlos. *Pequenas histórias verdadeiras do Rio antigo*. Rio de Janeiro, 1965.

MAURÍCIO, Augusto. *Templos Históricos do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, 1947.

MBITI, John S. *African religions and Philosophy*. Nova York, 1970.

——. *Concepts of God in Africa*. Nova York, 1970.

MCCULLOCH, Merran. *The Ovimbundu of Angola*. Londres, 1952.

MCNEILL, William H. *Plagues and peoples*. Garden City, NY, 1976.

MELLO-LEITÃO, Candido de. *O Brasil visto pelos ingleses*. São Paulo, 1937.

——. *Visitantes do Primeiro Império*. São Paulo. 1934.

MELLO [MELO] MORAES [MORAIS] FILHO, Alexandre José de. "A cadeia do Aljube — Recordações históricas." *Revista do Arquivo Municipal* 2 (1895): 393-402, 495-498.

——. *Festas e tradições populares do Brasil*. Rev. e ed. por Luis da Câmara Cascudo. 1895. Reimpressão. Rio de Janeiro, 1967.

——. "A Policia da cidade em 1825." *Revista do Arquivo Municipal* 4 (1897): 384-388.

"MEMORIA Estatistica do Imperio do Brazil." *Revista Trimensal do IHGB*, tomo 58, parte 1 (1895): 91-99.

MENDONÇA, Renato. *Influência africana no português do Brasil*. Rio de Janeiro, 1933.

MIERS, Suzanne, e Igor Kopytoff, eds. *Slavery in Africa: historical and anthropological perspectives*. Madison, Wis., 1977.

MILLER, Joseph C. "Cokwe trade and conquest in the nineteenth century." Em *Pre-colonial African trade*, Edição de Richard Gray e David Birmingham. Londres, 1970.

——. "Legal Portuguese slaving from Angola: some preliminary indications of volume and direction, 1760-1830." *Revue Française d'Histoire d'Outre-Mer* 62 (1975): 135-163.

——. "The slave trade in Congo and Angola." Em *The African diaspora: interpretive essays*. Edição de Martin L. Kilson e Robert I. Rotberg. Cambridge, 1976.

——. "Some aspects of the commercial organization of slaving at Luanda, Angola — 1760-1830." Em *The uncommon market: essays in the economic history of the Atlantic slave trade*. Edição de Henry A. Gemery e Jan S. Hogendorn. Nova York, 1979.

MILLIET DE SAINT-ADOLPHE, J. C. R. *Dicionário geográfico, histórico e descritivo do Império do Brasil*... 2 vols. Paris, 1863.

MINISTÉRIO da Justiça do Brasil. *Relatorio do Ministerio dos Negocios da Justiça*. Rio de Janeiro, 1844, 1861-1863, 1865, 1869.

MINISTÉRIO do Exterior da Grã-Bretanha. *British and foreign state papers*, 1842-1853. Vols. 32-42. *Correspondence of Great Britain, relative to the slave trade*, 1842-1853. Londres, 1859-1864.

MINISTÉRIO do Império do Brasil. *Relatorio do Ministerio do Imperio*. Rio de Janeiro, 1836-1841, 1849, 1851-1853.

MONCADA, Luis Cabral de. *A campanha do bailundo em 1902*. Lisboa, 1903.

MONTEIRO, Fernando. *A velha rua Direita*. Rio de Janeiro, 1965.

MONTEJO, Esteban. *The autobiography of a runaway slave*. Edição de Miguel Barnet e tradução de Jocasta Innes. Nova York, 1973.

MOORE, Samuel. *Biography of Mahommah G. Baquaqua*... Detroit, 1854.

MOOREHEAD, Alan. *Darwin and the Beagle*. Londres, 1969.

MORAES, Evaristo de. *A escravidão africana no Brasil (das origens à extinção)*. São Paulo, 1933.
—— *Extinção do trafico de escravos no Brasil (Ensaio historico)*. Rio de Janeiro, 1916.
MORALES DE LOS RIOS FILHO, Adolfo. *O Rio de Janeiro imperial*. Rio de Janeiro, 1946.
MOURA, Clovis. *O negro: de bom escravo a mau cidadão?* Rio de Janeiro, 1977.
—— *Rebeliões da senzala*. São Paulo, 1959.
MULVEY, Patricia Ann. "The black lay brotherhoods of colonial Brazil: a history." Diss. de Ph. D., Universidade Municipal de Nova York, 1976.
"'MUSEU Brasileiro' (Em Viena 1821-1836): a contribuição dos austriacos ao progresso do Brasil." *Revista do IHGB* 259 (abr.-jun. 1963): 207-217.
NABUCO, Joaquim. *O abolicionismo*. 1883. Reimpressão. São Paulo, 1938.
—— "A Escravidão." *Revista do IHGB* 204 (jul.-set. 1949): 1-448.
NAVARRO, Saul de. "A mãe preta." *Revista da Semana* 27, nº 18 (24 abr. 1926): 1.
NELSON, Margaret V. "The negro in Brazil as seen through the chronicles of travellers, 1800-1868." *Journal of Negro History* 30 (abr. 1945): 203-218.
NEVES, Guilherme Santos. *Ticumbi*. *Cadernos de Folclore*, nº 12. Rio de Janeiro, 1976.
NINA RODRIGUES, Raimundo. *Os africanos no Brasil*. 3ª ed. São Paulo, 1945.
NOBLE, Elmer R., e Glenn A. Noble. *Parasitology: the biology of animal parasites*. 2ª ed. e 4ª ed. Filadélfia, 1964 e 1976.
NORONHA SANTOS, F. Agenor de. *Apontamentos para o indicador do Districto Federal*. Rio de Janeiro, 1900.
—— "A Escravidão." *O Paiz* 27, nº 9715 (13 maio 1911): 11.
——. *As freguesias do Rio antigo vistas por Noronha Santos*. Edição de Paulo Berger. Rio de Janeiro, 1965.
—— "Haddock Lobo (traços biographicos)." *Revista do IHGB*, tomo 76, parte 1 (1913): 273-283.
——. *Meios de transporte no Rio de Janeiro*. 2 vols. Rio de Janeiro, 1934.
OTTENBERG, Simon, e Phoebe Ottenberg, eds. *Cultures and societies of Africa*. Nova York, 1960.
PADILHA, Francisco Fernandes. *Qual o regimen alimentar das classes pobres do Rio de Janeiro? Quaes as molestias que mais commummente grassão entre ellas?...* Tese apresentada à Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 1853.
PALMER, Colin A. *Slaves of the White God: Blacks in Mexico, 1570-1650*. Cambridge, Mass., 1976.
—— "The treatment of African slaves as a problem in recent Latin American historiography." University of North Carolina. Manuscrito.
PANG, Eul-Soo, e Ron L. Seckinger. "The mandarins of Imperial Brazil." *Comparative Studies in Society and History* 14, nº 2 (mar. 1972): 215-244.
PATTERSON, K. David. *The northern Gabon coast to 1875*. Londres, 1975.
PAULA, Eurípedes Simões de, ed. *A cidade e a história*. Vol. 1. Anais do VII Simpósio Nacional dos Professores Universitários de História. São Paulo, 1974.
PEIXOTO, Afrânio. *Clima e saúde*. São Paulo, 1938.
PEQUENO *Dicionário Brasileiro da Lingua Portuguesa*. Edição de Aurélio Buarque de Hollanda Ferreira e José Baptista da Luz. 11ª ed. Rio de Janeiro, 1968.
PEREIRA, José Saturnino da Costa. *Apontamentos para a formação de hum roteiro das costas do Brasil...* Rio de Janeiro, 1848.
PEREIRA JUNIOR, José Luciano. *Do regimen das classes abastadas da cidade do Rio de Janeiro em seos alimentos e bebidas. Mudanças que nelle se tem operado nos ultimos 40 annos...* Tese apresentada à Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 1850.

PESCATELLO, Ann M., ed. *The African in Latin America*. Nova York, 1975.
—— *Old roots in new lands: historical and anthropological perspectives on black experiences in the Americas*. Westport, Conn., 1977.
PESSOA, Laudemir. *Ritual de terreiro umbandista*. Rio de Janeiro, s. d.
PIERSON, Donald. *Negroes in Brazil: a study of race contact at Bahia*. Chicago, 1942.
PINTO, L. A. da Costa. *O negro no Rio de Janeiro*. São Paulo, 1952.
PIZARRO E ARAUJO, José de Sousa Azevedo. *Memórias históricas do Rio de Janeiro*. 5 vols. Rio de Janeiro, 1945-1951.
PRADO, João Fernando de Almeida. *Tomas Ender, pintor austriaco na Corte de d. João VI no Rio de Janeiro*. São Paulo, 1955.
PRADO JUNIOR, Caio. *História econômica do Brasil*. São Paulo, 1959.
PRICE, Richard, ed. *Maroon societies*. Nova York, 1973.
QUERINO, Manuel R. *O africano como colonizador*. Salvador, 1954.
—— *Costumes africanos no Brasil*. Rio de Janeiro, 1938.
—— *A raça africana e os seus costumes*. Salvador, 1955.
RAEDERS, Georges. *Le comte de Gobineau au Brésil*. Paris, 1934.
RAMOS, Arthur. "Castigos de escravos." *Revista do Arquivo Municipal* [São Paulo] 47 (maio 1938): 79-104.
—— "O espirito associativo do negro brasileiro." *Revista do Arquivo Municipal* [São Paulo] 47 (maio 1938): 105-126.
—— *Introdução à antropologia brasileira*. 3ª ed. 3 vols. Rio de Janeiro, 1961.
—— "O negro e o folclore cristão do Brasil." *Revista do Arquivo Municipal* [São Paulo] 47 (maio 1938): 47-78.
—— *The negro in Brazil*. Tradução de Richard Pattee. Washington, DC, 1939 e 1951.
RANDLES, W. G. L. *L'ancien royaume du Congo des origines a la fin du XIXᵉ siècle*. Paris, 1968.
RANGEL, Alberto. "O album de Highcliffe (The Landseer Sketchbook)." *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional* 6 (1942): 87-116.
—— *No rolar do tempo (Opinões e testemunhos respigados no arquivo do Orsay-Paris)*. Rio de Janeiro, 1937.
RAPOSO, Ignacio. *Mestre Cuia: contos do tempo da escravidão*. Rio de Janeiro, 1937.
RAWICK, George P. *The American slave: a composite autobiography*. Vol.1, *From sundown to sunup: the making of the black community*. Westport, Conn., 1972.
REBELO, Manuel dos Anjos da Silva. *Relações entre Angola e Brasil 1808-1830*. Lisboa, 1970.
REDINHA, José. *Distribuição étnica da provincia de Angola*. Luanda, 1969.
— *Insignias e simbologias do mando dos chefes nativos de Angola*. Luanda, 1964.
— *Paredes pintadas da Lunda* (Lisboa, 1953).
— *Subsidios para a história, arqueologia e etnografia dos povos da Lunda: paredes pintadas da Lunda*. Lisboa, 1953.
"REGISTRO do oficio que o Senado dirigio... relativo ao cimiterio [*sic*] do Valongo (1829)." *Revista do Arquivo Municipal* 2 (1895): 457, 477.
REGO, José Pereira. "Algumas considerações sobre as causas da mortandade das crianças no Rio de Janeiro e molestias mais frequentes nos seis ou sete primeiros annos de idade." *Jornal da Imperial Academia* 3, nº 2 (ago. 1847): 34-38; nº 4 (out. 1847): 89-91; nº 5 (nov. 1847): 111-114.
—— "Algumas reflexões sobre o accrescimo progressivo da mortandade no Rio de Janeiro — Pelo redactor." *Annaes Brasilienses de Medicina* 6, nº 2 (nov. 1850): 25-33.

REGO, José Pereira. *Apontamentos sobre a mortalidade da cidade do Rio de Janeiro particularmente das crianças e sobre o movimento de sua população no primeiro quatriennio depois do recenseamento feito em 1872*. Rio de Janeiro, 1878.

——. *Esboço historico das epidemias que tem grassado na cidade do Rio de Janeiro desde 1830 a 1870*. Rio de Janeiro, 1872.

——. *Memoria historica das epidemias da febre amarella e cholera-morbo que têm reinado no Brasil*. Rio de Janeiro, 1873.

REIS, João José. "Slave rebellion in Brazil: the African muslim uprising in Bahia, 1835." Diss. de Ph. D., Universidade de Minnesota, 1982.

RELATORIO *da commissão de salubridade geral da Sociedade de Medicina do Rio de Janeiro, sobre as causas de infecção da atmosphera da corte, approvado pela mesma sociedade em 17 de dezembro de 1831*. Rio de Janeiro, 1832.

RELATORIO *da commissão de Vesita das prizoes, carceres de conventos, e estabelecimentos de caridade, nomeada pela Camara Municipal do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, 1830.

RENAULT, Delso. *Indústria, escravidão, sociedade: uma pesquisa historiográfica do Rio de Janeiro no século XIX*. Rio de Janeiro, 1976.

——. *O Rio Antigo nos anúncios de jornais, 1808-1850*. Rio de Janeiro, 1969.

—— *Rio de Janeiro: a vida da cidade refletida nos jornais (1850-1870)*. Rio de Janeiro, 1978.

REPRESENTATIVES of the Religious Society of Friends. *An exposition of the African slave trade, from the year 1840, to 1850, inclusive*. Filadélfia, 1851.

RESUME *corographico da provincia do Rio de Janeiro e do Municipio da Corte*. Rio de Janeiro, 1841.

RIBEIRO, Aor. *Velhas igrejas do Rio*. Rio de Janeiro, 1959.

RIBEIRO, Fernando Bastos. *Crônicas da polícia e da vida do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, 1958.

RIBEIRO, João. *O elemento negro. História*... Rio de Janeiro, s. d.

RIBEIRO, René. "Relations of the negro with christianity in Portuguese America." Tradução de Mathias C. Kiemen. *The Americas* 14, n.º 4 (abr. 1958): 454-484.

RIO, João do (Paulo Barreto). *As religiões no Rio*. Rio de Janeiro, 1906.

RIO de Janeiro em seus quatrocentos anos; formação e desenvolvimento da cidade. Rio de Janeiro, 1965.

ROBSON, John R. K., em colaboração com Frances A. Larkin, Anita M. Sandretto e Bahram Tadayyon. *Malnutrition: its causation and control*. Vol. 1. Nova York, 1972.

RODRIGUES, José Honório. *Brazil and Africa*. Tradução de Richard A. Mazzara e Sam Hileman. Berkeley e Los Angeles, 1965.

ROQUETTE-PINTO, E., ed. *Estudos afro-brasileiros*. Trabalhos apresentados no Primeiro Congresso Afro-Brasileiro (Recife, 1934). Vol. 1. Rio de Janeiro, 1935.

ROSTAND, Stephen G., Katharine A. Kirk, Edwin A. Rutsky e Brenda A. Pate. "Racial differences in the incidence of treatment for end-stage renal disease." *The New England Journal of Medicine* 306, n.º 21 (27 maio 1982): 1276-1279.

ROUT, Leslie B. *The African experience in Spanish America*. Cambridge, 1976.

RUSSELL-WOOD, A. J. R. "Black and mulatto brotherhoods in colonial Brazil: a study in collective behavior." *HAHR* 54, nº 4 (nov. 1974): 567-602.

—— *The black man in slavery and freedom in colonial Brazil*. Nova York, 1982.

—— *Fidalgos and philanthropists: The Santa Casa da Misericordia of Bahia, 1550-1755*. Berkeley e Los Angeles, 1968.

SÁ, Miguel Antônio Heredia de. *Algumas reflexões sobre a cópula, onanismo e prostituição do Rio de Janeiro*. Tese apresentada à Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 1845.

SÁ, Victor de. *Terra carioca*. 2ª ed. Rio de Janeiro, 1961.

SANTOS, Francisco Marques dos. "O ambiente artístico fluminense à chegada da missão francesa em 1816." *Revista do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional* 5 (1941): 213-240.

SANTOS, Juana Elbein dos. *Os Nagô e a morte*. Petrópolis, 1976.

SANTOS, Luiz Gonçalves dos. *Memórias para servir à história do reino do Brasil*. Prefácio e notas de Noronha Santos. 2 vols. Rio de Janeiro, 1943.

SARTHOU, Carlos. *Relíquias da cidade do Rio de Janeiro*. 2ª ed. Rio de Janeiro, 1965.

SAUTTER, G. *De l'Atlantique au fleuve Congo, une géographie du sous-peuplement*. 2 vols. Paris, 1966.

SAVITT, Todd L. *Medicine and slavery: the diseases and health care of blacks in antebellum Virginia*. Urbana, Ill., 1978.

SAYRES, Raymond S. *The negro in Brazilian literature*. Nova York, 1956.

SCHULER, Monica. *"Alas, Alas, Kongo."* Baltimore, 1980.

SCHWARTZ, Stuart B. "The manumission of slaves in colonial Brazil: Bahia, 1684-1745." *HAHR* 54, nº 4 (nov. 1974): 603-635.

—— *Sovereignty and society in colonial Brazil*. Berkeley e Los Angeles, 1973.

SCOBIE, James R. "Buenos Aires as a commercial-bureaucratic city, 1880-1910: characteristics of a city's orientation." *American Historical Review* 77, nº 4 (out. 1972): 1035-1073.

—— *Buenos Aires: plaza to suburb, 1870-1910*. Nova York, 1974.

SELIGMAN, Edwin R. A., e Alvin Johnson, eds. *Encyclopaedia of the social sciences*. Vol. 11. Nova York, 1959.

SENNA, Ernesto A. *O velho comércio do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, s. d.

SENNA, Nelson Coelho de. *Africanos no Brasil*. Belo Horizonte, 1938.

SERVIÇO Nacional de Recenseamento do Brasil. *Resumo histórico dos inquéritos censitários realizados no Brasil*. Docs. Censitários, Série B, nº 4. Rio de Janeiro, 1951.

SILVA, Antônio do Nascimento. *Que molestias predominão sobre os que se empregão nas fabricas de tabaco, e charutos, estabelecidos na cidade do Rio de Janeiro?*... Tese apresentada à Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 1852.

SILVA, Joaquim Norberto de Souza. *Investigações sobre os recenseamentos da população geral do Imperio e de cada provincia de per si tentados desde os tempos coloniaes até hoje feitas em virtude do aviso de 15 de março de 1870*... Rio de Janeiro, 1870.

SILVA, José E. Pessoa da. *Memória sobre a escravatura e projecto de colonisação dos europeus, e pretos da Africa no Imperio do Brazil*. Rio de Janeiro, 1826.

SILVA, Maria B. Nizza da. *Análise de estratificação social: o Rio de Janeiro de 1808 a 1821*. São Paulo, 1975.

—— *Cultura e sociedade no Rio de Janeiro* (1808-1821). São Paulo, 1977.

SISSON, S. A. *Album do Rio de Janeiro moderno*. Rio de Janeiro, s. d.

SLENES, Robert W. "O que Rui Barbosa não queimou: novas fontes para o estudo da escravidão no século XIX," *Estudos Econômicos* (Universidade de São Paulo) 13, nº 1 (jan.-abr. 1983): 117-149.

SMITH, Carleton S. "Algumas opiniões americanas sobre o Brasil no século XIX." *Boletim de história* 1 (1959): 157-158.

SMITH, John D. *Black slavery in the Americas: an interdisciplinary bibliography, 1865-1980*. 2 vols. Westport, Conn., 1982.

SMITH, Robert C., e Gilberto Ferrez. *Franz Frühbeck's Brazilian journey*. Filadélfia, 1960.

SOARES, Caetano A. *Memória para melhorar a sorte dos nossos escravos lida... no dia 7 de setembro de 1845*. Rio de Janeiro, 1847.

SOARES, Sebastião Ferreira. *Notas estatísticas sobre a producção agricola e carestia dos generos alimenticios no Imperio do Brazil*. Rio de Janeiro, 1860.
SOARES, Ubaldo. *A escravatura na Misericórdia*. Rio de Janeiro, 1958.
SOUZA, Antonio José de. *Do regime das classes pobres e dos escravos na cidade do Rio de Janeiro, em seus alimentos e bebidas*... Tese apresentada à Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 1851.
SOUZA, Antonio Muniz de. *Viagens e observações de hum brasileiro*... Rio de Janeiro, 1834.
SOUZA, Augusto Fausto de. *A baia do Rio de Janeiro*... Rio de Janeiro, 1882.
STAMPP, Kenneth M. *The peculiar institution*. Nova York, 1956.
STAROBIN, Robert S. *Industrial slavery in the old South*. Nova York, 1970.
STEIN, Stanley, J. *Vassouras: a Brazilian coffee county*, 1850-1900. Nova York, 1970.
STRIKER, Isabel. "Brasil: cenas do Império." *Americas* 29, nº 1 (jan. 1977): 19-30.
SYSTHEMA *de medidas adoptaveis para a progressiva e total extincção do trafico e da escravatura no Brazil, confeccionado e approvado pela Sociedade contra o trafico de africanos, e promotora da colonisação, e da civilisação dos indigenas*. Rio de Janeiro, 1852.
TANNENBAUM, Frank. *Slave and citizen: The negro in the Americas*. Nova York, 1946.
TAUNAY, Affonso de Escragnolle. *No Rio de Janeiro de d. Pedro II*. Rio de Janeiro, 1947.
—— *Rio de Janeiro de antanho; impressões de viajantes estrangeiros*. São Paulo, 1942.
TAVARES BASTOS, Aureliano Cândido. *Cartas do solitário*. 3ª ed. São Paulo, 1938.
TEW, Mary. *Peoples of the lake Nyasa region*. Londres, Nova York, Toronto, 1950.
THERNSTROM, Stephan. *Poverty and progress: social mobility in a nineteenth century city*. Cambridge, 1964.
THOMPSON, Robert F., e Joseph Cornet. *The four moments of the sun: Kongo art in two worlds*. Washington, DC, 1981.
TOP, Franklin H., e Paul F. Wehrle, eds. *Communicable and infectious diseases*. 7ª ed. St. Louis, 1972.
TOPLIN, Robert B. *The abolition of slavery in Brazil*. Nova York, 1972.
—— *Slavery and race relations in Latin America*. Westport, Conn., 1974.
TORRES HOMEM, João Vicente. *Estudo clinico sobre as febres do Rio de Janeiro*. 2ª ed. Rio de Janeiro, 1886.
TUCKER, John T. *Angola: the land of the blacksmith prince*. Londres, 1933.
TURNER, J. Michael. "Les Brésiliens — The impact of former Brazilian slaves upon Dahomey." Diss. de Ph. D., Universidade de Boston, 1975.
URICOECHIA, Fernando. "The patrimonial foundations of the Brazilian bureaucratic state: landlords, prince and militias in the XIXth Century." Diss. de Ph. D., Universidade dat Califórnia, Berkeley, 1976.
URQUHART, Alvin W. *Patterns of settlement and subsistence in south-western Angola*. Washington, DC, 1963.
VANSINA, Jan. "The kingdom of the Great Makoko." Em *Western African history*. Edição de D. McCall, N. Bennett e J. Butler. Boston, 1969.
—— *Kingdoms of the savanna*. Madison, Wis., 1966.
—— *The Tio kingdom of the middle Congo 1880-1892*. Londres, 1973.
VERGER, Pierre. *Bahia and the West African trade (1549-1851)*. Ibadan, 1964.
—— *Flux et reflux de la traite des nègres entre le golfe de Bénin et Bahia de Todos os Santos du dix-septième au dix-neuvième siecle*. Paris, 1968.
VIANNA FILHO, Luís. *O negro na Bahia*. Rio de Janeiro, 1946.

VILLAVERDE, Manuel M., e C. Wright MacMillan. *Fever: from symptom to treatment*. Nova York, 1978.
VLACH, John Michael. *The Afro-American tradition in decorative arts*. Cleveland, Ohio, 1978.
WADE, Richard C. *Slavery in the cities: the South 1820-1860*. Nova York, 1964.
WAGLEY, Charles. *An introduction to Brazil*. Ed. rev. Nova York, 1971.
WAKSMAN, Selman A. *The conquest of tuberculosis*. Berkeley, 1966.
WALKER, Abbé André Raponda. *Notes d'histoire du Gabon*. Montpellier, 1960.
WHEELER, Douglas L. "The Portuguese in Angola 1836-1891." Diss. de Ph. D., Universidade de Boston, 1963.
WILLIAMS, Mary W. "The treatment of negro slaves in the Brazilian empire." *The Journal of Negro History* 15 (jul. 1930): 315-336.
WINZ, Antônio Pimentel. *História da Casa do Trem*. Rio de Janeiro, 1962.
ZINSSER, Hans. *Rats, lice, and history*. Boston, 1935.

Lista das tabelas

Créditos das ilustrações

Life in Brazil de Thomas Ewbank. Detroit, 1971.
Foto: 18

Malerische Reise in Brasilien de Johann Moritz Rugendas. Stuttgart: Daco-Verlag Bläse, 1986.
Acervo da Biblioteca do Instituto de Estudos Brasileiros — USP
Fotos: 1, 2, 3, 10, 21, 28

Viagem pitoresca e histórica ao Brasil de Jean Baptiste Debret. Aquarelas e desenhos que não foram reproduzidos na edição de Firmin Didot — 1834. Paris, Raymundo Ottoni de Castro Maya Editor, 1954 i.e. 1955. Conforme aquarelas dos Museus Castro Maya — IPHAN/Minc.
Acervo da Biblioteca do Instituto de Estudos Brasileiros — USP
Fotos: 12, 15, 19, 20,

Viagem pitoresca e histórica ao Brasil de Jean Baptiste Debret. Aquarelas e desenhos reproduzidos na edição de Firmin Didot — 1834.
Fotos: 4, 5, 6, 7, 8, 9, 11, 13, 14, 17, 22, 23, 24, 25, 26, 27

Vistas e costumes da cidade e dos arredores do Rio de Janeiro de Henry Chamberlain. Rio de Janeiro, 1943.
Foto: 16

Índice remissivo